
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 4QIC 1

Digitized by Google

629 Knapp.
Knapp
Vorlesungen
1836
v. 1



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Dr. Georg Christian Knapp's

Königl. Consistorialraths, Seniors der theologischen Facultät auf der vereinten Universität Halle-Wittenberg, Directors der Frankischen Stiftungen, Ritters des rothen Adlerordens zweyter Classe rc.

Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche.

Aus der hinterlassenen Handschrift unverändert herausgegeben und mit einer Vorrede begleitet

von

Carl Thilo,
ordentlichem Professor der Theologie auf der vereinten Universität Halle-Wittenberg.

Erster Theil.

Zweyte unveränderte, mit einem Sach-, Wort- und Stellen-Register vermehrte, Auflage.

Halle, 1836.
Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.

Digitized by Google

Digitized by Google

Sr. Hochwürden

Herrn

D. August Hermann Niemeyer,

Königl. Oberconsistorialrath,
Professor der Theologie, Senior und Canzler der
Universität Halle-Wittenberg, Director der
Frankischen Stiftungen, Ritter des rothen
Adlerordens zweyter Classe

widmet

am

Jubelfest Seines funfzigjährigen Lehramts

dieses Werk des verewigten Collegen

im Gefühl

wahrhafter Hochachtung und inniger Dankbarkeit

der Herausgeber.

Digitized by Google

Digitized by Google

Wenn es dem Herrn gefallen hätte, Ihren verewigten Freund und Collegen diesen Tag erleben zu lassen, so würde er gewiß, davon sind Sie, Hochwürdiger Herr Canzler, mit mir überzeugt, die schöne Gabe, welche Sie vor nun fast zwey Jahren am Morgen seines Jubelfestes mit dem Ausdrucke der innigsten Freundschaft ihm darbrachten, nach Kräften erwiedert haben; er würde seine stets gehegte aufrichtige Hochachtung gegen Sie in gerechter Anerkennung Ihrer großen Verdienste laut und öffentlich bezeugt haben. Er war es ja, der ein halbes Jahrhundert hindurch neben Ihnen das theologische Lehramt an unserer Hochschule verwaltete, und in der engsten Verbindung mit Ihnen am besten wußte, wie Sie durch Wort und Schrift, durch Lehre und Beyspiel, Sinn für Wahrheit, Achtung

vor

Digitized by Google

vor der Wissenschaft, Ehrfurcht gegen das Heilige, christliche Milde und Duldung, Tugend und Frömmigkeit gefördert, und mit welchem segensreichen Erfolge Sie für Kirchen und Schulen gearbeitet haben. Er war es, dem gemeinschaftlich mit Ihnen die Leitung der großen, von Ihrem Aeltervater gegründeten, Erziehungs- und Bildungsanstalten übertragen war, und der mithin vor allen andern zu würdigen vermochte, mit welcher Weisheit und Treue, mit welcher Uneigennützigkeit und Aufopferung Sie in verhängnißvollen Jahren für die Erhaltung derselben gesorgt, und dafür gewirkt haben, daß der Zweck des frommen Stifters nach Maaßgabe unserer Zeit immer vollständiger und in immer größerm Umfange erreicht werde.

Erlauben Sie daher, Hochverehrter Herr Canzler, daß ich Ihnen im Sinne und gleichsam an der Stelle dessen, der nicht mehr unter uns ist, heute dieses Werk seiner Hand weihe. Zwar würde er selbst dasselbe, in welcher Gestalt es jetzt erscheint, nicht für würdig erachtet haben, Ihnen zugeeignet zu werden; aber ich darf nach den gegebenen Verhältnissen auf Nachsicht

Digitized by Google

sicht rechnen, und ich darf hoffen, daß dessen ungeachtet besonders die einfache, von allem falschen Dogmatismus und Mysticismus freye, evangelische Lehrart, deren sich der Verewigte in diesen Vorlesungen befleißigt hat, so wie der darin herrschende Geist des praktischen Christenthums Sie um so mehr ansprechen werde, je mehr Sie selbst die Empfehlung solcher Lehrart, die Verbreitung dieses Geistes zu einer Hauptaufgabe Ihrer theologischen Wirksamkeit gemacht haben. Und außerdem bin ich gewiß, daß Sie sich gern durch die geistige Eigenthümlichkeit, welche sich in diesem Werke ausspricht, an Ihren vollendeten Freund erinnern lassen, dessen besondere Gaben und Anlagen Sie stets eben so sehr geachtet haben, als er die Ihrigen hoch hielt; so daß er es, wie ich aus seinem Munde vernommen habe, mit Dank gegen die Vorsehung für eine der glücklichsten Fügungen seines Lebens erkannte, bey der Verwaltung so wichtiger und schwieriger Aemter in die enge Verbindung mit Ihnen gestellt zu seyn.

Was mich angeht, so kann es meine Absicht bey dieser Zueignung nicht seyn, Ihre ausgezeichneten Ver-

dienste

dienste um die verschiedenen Wissenschaften, welche Sie gepflegt haben, um das Bestehen und die Blüthe unserer Hochschule und der Frankischen Stiftungen, um die Schulen, die Kirche und das Vaterland, rühmen zu wollen. Bejahrtern, würdigern und beredtern Männern ziemt es dies zu überlassen. Auch müßte ich, wenn ich den Gefühlen ungeheuchelter christlicher Demuth, von denen Sie, ich weiß es, an dem heutigen Tage so tief durchdrungen sind, huldigen wollte, vielmehr den Herrn preisen, welchem allein Sie die Ehre geben, für die Kraft und Gelegenheit zu allem Guten und Rühmlichen, das Sie vollbrachten.

Das, was öffentlich vor Ihnen auszusprechen ich mich gedrungen fühle, ist das Gefühl der innigsten und aufrichtigsten Dankbarkeit für die großen, unverdienten Beweise Ihrer Zuneigung, deren ich mich fast seit meiner Ankunft in Halle erfreut habe, und von denen das mir hier gewordene Lebensglück zum großen Theil abhängig gewesen ist. Von Ihnen bin ich zuerst bey Beantwortung einer theologischen Preisfrage zu höhern Studien ermuthigt und aufgemuntert worden;

Ih=

Ihnen habe ich die treffliche Gelegenheit, das mir etwa verliehene Lehrtalent an den Schulen des Waisenhauses und besonders des Königl. Pädagogiums auszubilden, verdankt; Ihnen nicht minder die Eröffnung der Laufbahn, auf welcher ich dann auch dem mir so theuern, engern Verhältniß zu Ihrem verewigten Freunde, meinem unvergeßlichen Schwiegervater, zugeführt worden bin.

Darum nahe ich mich Ihnen an diesem festlichen Tage unter den vielen, welche die Vorsehung für Ihre Erhaltung mit freudigem Danke preisen, und herzliche Wünsche für Ihre Zukunft darbringen. Möge der himmlische Vater, der seine Gnade bisher an Ihnen verherrlicht hat, Sie noch lange als einen Greis mit jugendlicher Kraft, an der Seite Ihrer würdigen und treuen Lebensgefährtinn, umgeben von allen denen, welche Ihnen werth und theuer sind, erhalten, und Sie erst spät zu den vollendeten Geistern Ihrer frommen Vorfahren, der geliebten Lehrer und Freunde, die Ihnen vorangegangen sind, abrufen! Möge er Sie die reichen Früchte redlicher und unermüdeter Arbeit in unge-

getrübter Freudigkeit des Geistes genießen, und die zur Verherrlichung seines Namens gegründeten Anstalten, deren Wohl Ihnen so sehr am Herzen liegt und für die Sie so viel gethan haben, fort und fort gedeihen lassen! Uns bleiben Sie dann, wie bisher, Muster und Vorbild der christlich-theologischen Milde und Unbefangenheit, welche der Anerkennung der Wahrheit, wo und wie sie sich auch finden mag, so förderlich ist.

Halle, am 18ten April 1827.

Vor-

Vorrede.

Bey der öffentlichen Bekanntmachung dieser Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre haben wir uns zuvörderst darüber zu erklären, wie dieselbe veranlaßt ist, und zu unserer Rechtfertigung nachzuweisen, daß sie nicht gegen den Willen des seligen Verfassers geschieht; dies letztere um so mehr, da vielen bekannt seyn dürfte, daß er die Einwilligung zum Drucke während seines Lebens verweigert hat.

Wie fast alle Vorlesungen des Verewigten von seinen stets zahlreichen Zuhörern mit vorzüglichem Beyfalle aufgenommen, und von vielen später, bey fortgesetzter Benutzung während der amtlichen Wirksamkeit, noch höher geschätzt wurden: so war dies im besondern mit diesen dogmatischen der Fall, ungeachtet sie mit dem herrschenden theologischen Zeitgeiste keineswegs übereinstimmten, und mithin von dieser Seite eben nicht begünstigt wurden. Wir haben vielfache

Be-

Beweise dieser Schätzung in den Briefen dankbarer Schüler an den Seligen vorgefunden, welche in ihm den Glaubenslehrer verehrten; und mehrere derselben haben es auch öffentlich ausgesprochen, wie viel sie seinem Unterrichte zu verdanken hätten. Wie diesem nach zu erwarten war, wurde der Verewigte, seitdem er zumal bey zunehmendem Alter dem fernern Vortrage der christlichen Glaubenslehre entsagt hatte, von Schülern und andern gleichgesinnten Freunden öfter angegangen, die darüber ausgearbeiteten Vorlesungen dem Drucke zu übergeben. Ja, es verbreitete sich früher ein Mal das Gerücht, daß dieselben als Gegenstand buchhändlerischer Speculation ohne Wissen und Willen des Verfassers in die Hände des Publicums kommen würden, was nach andern Vorgängen ähnlicher Art nicht unglaublich scheinen konnte. Bald nach seinem Tode erneuerte sich dann das bis dahin nicht befriedigte Verlangen, und wir selbst wurden von mehrern Seiten aufgefordert, nicht bloß die dogmatischen, sondern auch die exegetischen und kirchenhistorischen Ausarbeitungen nach den hinterlassenen Handschriften herauszugeben. Namentlich geschah dies von einem angesehenen Lehrer der Theologie, Herrn Doctor Scheibel zu Breslau, in einer Anmerkung zu seiner Gedächtnißrede auf Georg Christian Knapp*), und außerdem noch von einem andern uns unbekannten frühern Zuhörer und Verehrer des Seligen, in einem Blatte der Leipziger Literatur-

Zei-

*) Herr D. Scheibel hat diese sehr lesenswerthe Gedächtnißrede beym Anfang der Wintervorlesungen, den 31. October 1825, gehalten, und dann drucken lassen. Die von uns hier berücksichtigte Anmerkung findet sich S. 20.

Zeitung *). Durch solche Stimmen wurden zunächst die mancherley Zweifel und Bedenklichkeiten, welche wir bey dieser Angelegenheit hegten, niedergedrückt, und wir zu dem Entschlusse ermuthigt, den für den seligen Knapp so ehrenvollen Wünschen seiner Freunde und Anhänger, so weit es uns gestattet sey, zu genügen. Natürlich mußte nach dem vorerwähnten Gerüchte auch die Befürchtung, daß im entgegengesetzten Falle eine anderweitige, weniger sorgfältige und genaue Ausgabe dieser Vorlesungen erfolgen könnte, zur Befestigung des Entschlusses beytragen **). Und je genauer wir dann bey diesem Vorhaben uns mit dem Inhalte der Schrift bekannt machten, desto mehr leuchtete uns ein, daß die-

*) S. Leipziger Literatur-Zeitung, Jahrg. 1826, Nr. 54. Col. 425 f. Die daselbst an uns gerichtete Bitte, bey der Herausgabe der Dogmatik die dogmengeschichtlichen Bemerkungen nicht wegzulassen, wird der verehrliche Einsender jener Zeilen erfüllt finden. Warum wir aber seinem Wunsche, daß auch die Vorlesungen über die Kirchengeschichte, so wie die exegetischen über das Neue Testament, durch den Druck möchten bekannt gemacht werden, nicht entsprechen können, wird derselbe wahrscheinlich schon aus den Epicedien, (dem Andenken G. Ch. Knapp's gewidmet von D. A. H. Niemeyer, Halle 1825,) S. 84., ersehen haben, weshalb wir auch uns öffentlich darüber zu erklären unterließen.

**) Der vorgedachte Verehrer des sel. Knapp sagt in der Leipziger Literaturzeitung am angef. Orte: „Was die beiden letzten betrifft, (die Vorlesungen über das N. T. und über die Beweisstellen in der Dogmatik,) so würden durch deren Herausgabe zwey bekannte exegetische Hülfsmittel, von denen das eine aus des sel. Nösselt und Rosenmüller, das andere aus einem Mischmasche von Knapp's und Nösselt's Ansichten, beide mit vielen unverdauten eignen Einfällen, zusammengefahren sind, nun gänzlich antiquirt werden. Hat doch eine

dieselbe einem großen und vorzugsweise zu berücksichtigenden Theile des theologischen Publicums nützlich werden könne, was wir nachher mit mehrern zu bewähren gedenken.

Daß wir aber jenen Entschluß nicht ohne gewissenhafte Rücksicht auf den uns bekannt gewordenen Willen des sel. Verfassers gefaßt haben, noch demselben gegenwärtig zuwider handeln, dies können wir aus seinen während der letzten Krankheit niedergeschriebenen Urtheilen über die hinterlassenen Handschriften, welche den Zweck einer Verfügung darüber haben, hinreichend darthun. Er erklärt darin zuerst, daß er die Hefte über jüdische Geschichte aus mehrern Gründen sebst vernichtet, und ein gleiches auch den Heften über Einleitung in das Neue Testament, Kirchengeschichte und christliche Alterthümer, so wie den exegetischen über Jesaias, die kleinen Propheten und die Psalmen, zugedacht habe. — Alle diese Vorlesungen waren von ihm in der frühesten Periode seines akademischen Lehramtes ausgearbeitet, und von den meisten derselben hat er in den beiden letzten Jahrzehenden seines Lebens keinen Gebrauch mehr gemacht. — Sodann bemerkt er über die Hefte zur Exegese des Neuen Testaments, daß er, was darin für die gelehrte Schrifterklärung förderlich und mithin zur Mittheilung an das größere Publicum geeignet seyn möchte, in die Scripta varii argumenti aufgenommen, und in den Abhandlungen dieser

ungeweihte Hand vor einer Reihe Jahren schon sowohl aus Knapp's Dogmatik, als aus dessen Dogmengeschichte ein elendes Machwerk verfertigt!" — Wir gestehen, daß wir dieses Machwerk nicht kennen, uns auch keine Mühe gegeben haben, es kennen zu lernen.

dieser Sammlung entweder ausführlicher behandelt oder wenigstens angedeutet habe. Zuletzt folgen die Worte, welche eigentlich hieher gehören: „In den Heften über Dogmatik und biblische Theologie dürfte sich stellenweise einiges noch jetzt Brauchbare finden.“ Hieraus ersieht man deutlich, daß der Verewigte eine Bekanntmachung der erstgenannten Vorlesungen für durchaus unzulässig erachtet, im Betreff der exegetischen über das Neue Testament sie nicht gewünscht, und nur im Betreff der dogmatischen die Befugniß dazu frey gelassen habe. Zwar könnte selbst diese Befugniß beschränkter scheinen, als wir sie genommen haben; indeß ist zu bedenken, daß die angeführten Worte aus der Feder eines so bescheidenen Mannes geflossen sind, der alle seine Leistungen und Verdienste weit geringer achtete, als sie von andern geachtet wurden. Auch liegt es ja in der Natur der Sache, daß, wenn die Wissenschaft fortschreitet, nicht bloß zweckmäßige Vorlesungen, sondern selbst ausgezeichnete Schriften nach Ablauf einer Reihe von Jahren ihre anfängliche Bedeutung und Brauchbarkeit zum Theil verlieren, ohne daß sie deshalb aufhören, überhaupt nützlich zu seyn. Und gewiß würden wir bey dem Publicum wenig Dank verdient haben, wenn wir statt des Ganzen nur Fragmente und nach unserer Meinung ausgewählte Stellen mitgetheilt hätten.

An diese Erklärungen über die Veranlassung und Rechtmäßigkeit unsers Unternehmens reihen wir nun einige historische Nachrichten über diese Vorlesungen und ihres Verfassers religiöse Ueberzeugung an, welche den Lesern willkommen und zur rechten Würdigung derselben beachtungswerth

werth seyn dürften. — In der wissenschaftlich-theologischen Bildung des sel. Knapp war vom Anfang an, zufolge seiner geistigen Eigenthümlichkeit, das philologische Element bey weitem vorherrschend vor dem philosophischen. Während seiner Universitätsjahre ging sein Hauptbestreben dahin, sich die Sprach- und Sachkenntnisse, in deren Besitz der Ausleger des Alten und Neuen Testaments seyn soll, anzueignen, und vermittelst derselben in den Verstand der Schrift einzudringen. Es zeugen dafür die ersten Früchte seines Fleißes *). Diesem gemäß begann er im Jahre 1775 seine akademische Lehrthätigkeit mit Vorlesungen über einige der für den christlichen Theologen wichtigsten Schriften des Alten Testaments und mit einem exegetischen Cursus über das Neue Testament. Erst nachdem er diesen fünf Mal beendet, und seit dem Jahre 1780 die Kirchengeschichte wiederholt vorgetragen hatte, entschloß er sich, auch Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre zu halten. Er begann ihre Ausarbeitung im Sommer des Jahres 1785, nicht lange nach Annahme der theologischen Doctorwürde, und setzte sie im folgenden Sommer fort. Da er in jener Zeit die meisten Tage der Woche drey Stunden las, dazu als Condirector

*) Wir meinen die Disputatio ad Vaticinium Jacobi Genes. XLIX. 1 — 27., welche er unter dem Vorsitze Gottl. Anast. Freylinghausen's im April 1774 öffentlich vertheidigte, ehe er sich zur Vollendung seiner akademischen Studien nach Göttingen begab; ferner die Disputatio de Versione alexandrina in emendanda lectione exempli hebraici caute adhibenda, Hal. 1775 und 1776, Pars I. und II.; und besonders auch seine Uebersetzung und Erklärung der Psalmen, wovon die erste Ausgabe Halle 1777 erschien.

director der Frankischen Stiftungen neue Geschäfte erhalten hatte, ging die mit großer Genauigkeit und Umsicht begonnene Arbeit langsamer von statten. Durch Krankheit, besonders durch starke hypochondrische Beschwerden und anhaltende Augenschwäche, an welcher er stets gelitten hat, wurde sie dann längere Zeit ganz unterbrochen, erst im Sommer des Jahres 1788 fortgeführt und den 17ten Julius 1789 beendet *). Der öffentliche Vortrag darüber war inzwischen den 18ten Mai dieses Jahres vor einem zahlreichen Auditorium angefangen worden, welches in dem zweyten Halbjahr noch vermehrt wurde **). Ueberhaupt ist dann derselbe eilf Mal von ihm wiederholt worden, ein Mal wegen der Kriegsunruhen im Jahre 1806 unvollendet, zuletzt auf besondere Bitte der Studirenden im Jahre 1810, seit welcher Zeit für diese Arbeit von ihrem Verfasser nichts mehr geschehen ist. Die kürzern Vorträge aber über biblische Theologie, bey welchen Helwing's Dicta probantia zum Grunde lagen, hat er bis gegen das Ende seines Lebens gehalten, zum letzten Male im Jahre 1823.

Mehr zur innern Geschichte dieser dogmatischen Vorlesungen haben wir besonders dies zu bemerken, daß dieselben

*) Die in den Scriptis varii argumenti befindlichen beiden ersten Abhandlungen, welche in den Jahren 1785 und 1787 als akademische Programme erschienen, sind bey der Ausarbeitung der Vorlesungen entstanden.

**) Bey dem Vortrage des ersten Theils im Sommer belief sich die Zahl der Zuhörer auf 186, bey dem Vortrage des zweyten Theils aber auf 202. Bey der nächsten Wiederholung im Jahre 1790 stieg sie auf 254.

selben keine wesentliche und durchgreifende Umgestaltung im Fortgange der Zeit erfahren haben, wonach eine ganz andere Ansicht von dem Christenthum oder einzelnen Hauptlehren desselben wäre geltend gemacht, oder andere philosophische Grundsätze in Hinsicht der Materie oder Form wären angewendet worden. Freylich ist, wie man von selbst erwarten wird, an unzähligen Stellen die nachbessernde Hand des gewissenhaften Verfassers thätig gewesen. Er hat spätere Erscheinungen auf dem Gebiete der theologischen Literatur, so weit es ihm zweckdienlich schien, berücksichtigt, einige Lehrmeinungen geändert, sich in den Resultaten der Untersuchung über manche schwierigere Dogmen bestimmter ausgesprochen, neue praktische Bemerkungen bey zunehmender Erfahrung hinzugefügt, und auch einzelne Abschnitte, namentlich die Einleitung, ein Mal neu überarbeitet, wobey unter anderm die Geschichte der Dogmatik kürzer gefaßt ist, weil auf die Vorlesungen über Kirchengeschichte konnte verwiesen werden. Daß aber so, ungeachtet der Veränderungen und Verbesserungen im Einzelnen, die erste Ausarbeitung im Ganzen bey allen folgenden Vorträgen während eines Zeitraums von mehr als zwanzig Jahren beybehalten und benutzt worden ist, dies dürfte, wenn man zumal den großen Wechsel der dogmatischen Ansichten während dieses Zeitraums betrachtet, manchen auffallend scheinen, und zu der falschen Meinung veranlassen, daß der sel. Knapp nicht den gebührenden Antheil an dem Fortgange der Wissenschaft genommen habe. Allein es erklärt sich dies vollkommen bey näherer Erwägung des Inhalts und Geistes dieser Vorlesungen auf andere Weise. Der sel.

Knapp

Knapp wollte seyn und war ein biblischer Theolog. Darauf mußten ihn schon die Grundsätze und Ansichten der theologischen Schule, welcher sein Vater angehörte und der er seine erste Bildung verdankte, hinführen. Denn diese suchte ja nach Spener's Vorgange an der Stelle des im siebzehnten Jahrhundert in der evangelischen Kirche herrschend gewordenen Scholasticismus, eine einfachere biblisch-praktische Lehrart geltend zu machen. Als Hauptaufgabe der christlichen Dogmatik galt ihm also, die christlichen Lehren aus der heiligen Schrift, so wie er sie nach den Gesetzen der historisch-grammatischen Interpretation verstehen zu müssen glaubte, abzuleiten, sie darnach, zwar mit der gebührenden Rücksicht auf die Geschichte, aber ohne Anwendung einer bestimmten Schulphilosophie, wissenschaftlich darzustellen, und zugleich ihre praktische Aneigung zu vermitteln. Er verfolgte dieselbe Richtung, welche nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts mehrere um die Beförderung einer wahrhaft aufgeklärten theologischen Denkart hochverdiente Männer, zum Theil seine Lehrer *), genommen hatten, indem sie die einmal nöthig gewordene Reform der überlieferten mehr scholastischen Glaubenslehre durch vorsichtige Benutzung der sicherern Resultate, welche die fortge-

*) Der sel. Knapp studirte zu Halle von Michaelis 1770 bis Ostern 1774. Seine Lehrer waren daselbst außer seinem eignen Vater, welchen er jedoch bald verlor, Semler, Nösselt, Schulze, Gruner und Freylinghausen. Während seines Aufenthalts zu Göttingen im Sommer 1774 benutzte er die Vorträge von Walch, Zachariä, Miller und Michaelis, mit welchen letztern er in freundschaftlichem Briefwechsel blieb.

schrittene historische und besonders exegetische Forschung schon gegeben hatte, und vermöge genauerer Unterscheidung des speculativen und praktischen Gehaltes der Dogmen, zu bewirken suchten, ohne von dem Wesentlichen des evangelischen Glaubens abzulassen. Wir denken besonders an Ernesti, Michaelis, Heilmann, Zachariä, Leß, Döderlein, Morus, Storr, Griesbach, Seiler, und andere ihnen gleichgesinnte Zeitgenossen, deren Schriften und Abhandlungen über biblische, dogmatische und praktische Theologie von dem sel. Verfasser dieser Vorlesungen auch vorzugsweise sind beachtet und gebraucht worden. Da nun derselbe den Grundsätzen über Quelle der Religionswahrheit, Schriftauslegung und Vernunftgebrauch, denen er bey der ersten Ausarbeitung folgte, der Hauptsache nach immer treu geblieben ist, und weder dem Kantischen noch einem der folgenden philosophischen Systeme einen wesentlichen Einfluß auf seine theologische Ansicht gestattet hat: so konnte er sich nicht veranlaßt fühlen, an seiner nach gründlichen exegetischen und historischen Studien ausgearbeiteten Glaubenslehre später mehr zu ändern und nachzutragen, als er wirklich gethan hat.

Hierbey aber müssen wir noch eines verbreiteten Gerüchtes in der Kürze gedenken, welchem zufolge man die Wahrheit des eben Gesagten bezweifeln, und glauben möchte, daß der sel. Knapp in einer Zeit, wo er schon drey Mal die Glaubenslehre vorgetragen hatte, seine Ueberzeugung vom Christenthum gänzlich umgestaltet habe. Herr D. Scheibel theilt hierüber aus einer mündlichen Nachricht

des

des sel. Archidiaconus Güte *) Folgendes mit: „Es war im Jahr 1794, als er (Knapp) seinen Standpunkt genauer prüfte, und in tiefer, ernster Betrachtung den irrigen Pfad und sein eignes Bedürfniß eines Heilandes und Erlösers erkannte. So begann sein innres Leben, sein Glaube, seine Frömmigkeit; ganz also, wie es das Neue Testament verlangt; wie er es selbst im Neuen Testamente in der Abhandlung über Joh. Cap. 3. erkannte.“ Darauf wird noch bemerkt, daß er von da an die höchste, ja einzige Pflicht des Exegeten erkannt habe: die Bibel so zu nehmen, wie sie ist, und nicht nach Willkühr des eignen Herzens über den Sprachgebrauch zu künsteln. Wir können diese Nachricht nach unserer Kenntniß der Handschriften und Papiere des sel. Knapp in dieser Art nicht für glaubwürdig halten. An dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift hat er, so viel uns bekannt ist, niemals in heterodoxer Tendenz gekünstelt. Sein philologischer Wahrheitssinn ließ dies schon nicht zu; und es finden sich davon weder in seinen ersten Druckschriften, noch auch in den ältesten exegetischen Heften Beweise. Weit früher aber hat er, der die Jahre der Kindheit und Jugend unter den Augen so frommer Eltern verlebt hatte **), die ernstlichsten Betrachtungen über sich

*) H. E. Güte war Archidiaconus an der hiesigen Ulrichskirche und außerordentlicher Professor der Theologie, gest. im Jahre 1805.

**) Man vergleiche, was der sel. Knapp über die heilsame und bleibende Wirkung seiner frommen Erziehung, der Lehren und Ermahnungen seines Vaters, selbst sagt in der kurzen Selbstbiographie, welche dem Einladungsprogramme Nösselt's zu

sich selbst und seinen Gemüthszustand angestellt. Dies beweiset ein aus seinem wahrscheinlich ersten Tagebuche zufällig erhaltenes Anfangsblatt, datirt vom 22sten März 1782 *). Seine asketische Theilnahme an der Brüdergemeinde, ihren Missionsberichten, erbaulichen Reden und dergleichen, welche man doch wohl in Zusammenhang zu bringen hätte mit jener angeblichen Umwandlung seiner Ueberzeugung, beginnt gleichfalls in einer frühern Zeit. Seit dem Jahre 1790 erhielt er die damals im Manuscripte circulirenden, vom Jahre 1819 an gedruckten, Nachrichten aus der Brüdergemeinde, und excerpirte sich daraus die seinen christlichen Sinn ansprechenden Stellen. Diese Excerpte, die er vom Jahre 1790 bis 1819 fortgesetzt hat, finden sich in unsern Händen. Auch arbeitete er, von Mitgliedern jener Gemeinde aufgefordert, im Jahre 1791 sehr lesenswerthe Beyträge zur Lebensgeschichte A. G. Spangen-

---

seiner theologischen Doctorpromotion (Conjecturae ad historiam catholicae Jacobi epistolae, Hal. 1784,) angehängt ist, S. XXII. und XXIII.; und in den Epicedien, S. 99.

*) Der Anfang desselben lautet: Am heutigen Tage habe ich mich entschlossen, unter dem Beystande Gottes, von Zeit zu Zeit etwas über meinen Gemüthszustand aufzuschreiben. Meine Absicht ist, zu versuchen, ob ich mich dadurch aufmerksamer auf mich und mein ganzes Verhalten machen kann, als ich zu meiner großen Beschämung bisher gewesen bin. Gelingt mir dies durch Gottes Gnade, o! wie werde ich dann einst diesen Tag preisen! Gott weiß es, wie oft ich die besten Vorsätze gefaßt habe, wie oft ich beschlossen habe, von nun an ein neues, ihm wohlgefälliges Leben zu führen, wie oft ich ihn auch darum angerufen habe, mir beyzustehn. u. s. w.

genberg's, größtentheils aus Nachrichten in den Archiven der theologischen Facultät und des Waisenhauses, aus welchen viele Stellen in dem Leben Spangenberg's von Jeremias Risler, (Barby 1794,) besonders im zweyten und dritten Abschnitte, ohne Angabe des Verfassers wörtlich entlehnt sind. Kurz, er stand schon mehrere Jahre vor dem angegebenen Zeitpunkte zu der Brüdergemeinde in demselben geistigen Verhältnisse, in welchem er immer geblieben ist, daß er sie als ein schönes Nachbild der ersten christlichen Kirche schätzte, sich gern aus ihren Schriften, und öfter auch in ihrer Mitte erbauete, dabey aber ihre in dem Separatismus bedingte Einseitigkeit nicht verkannte *). Und um überhaupt nicht mehrere Gegenbeweise gegen die obige Nachricht anzuführen, deuten wir vielmehr unsere Ansicht über den wahrscheinlichen Bildungsgang der religiösen Ueberzeugung des sel. Mannes an.

Die ersten, für das ganze Leben so bedeutenden, Einwirkungen auf seinen Geist und sein Herz, welche er im elterlichen Hause von Privatlehrern und auf den öffentlichen Schulen des Pädagogiums und des Waisenhauses erfuhr, waren, wie er selbst noch in spätern Jahren oft mit inniger Dankbarkeit gegen Gott erkannte, durchaus der Art, daß sie, weit

*) Daß er in einem amtlichen Verhältnisse zu den herrnhutischen Gemeinden gestanden, oder jemals die Absicht gehabt habe, sein Amt niederzulegen und sich ganz an dieselben anzuschließen, dies sind unbegründete Gerüchte; zum Theil wohl veranlaßt durch seine öftern Reisen nach Gnadau, und den zweymaligen Besuch der in der Lausitz und in Schlesien gelegenen herrnhutischen Gemeinden.

weit entfernt, eine leichtsinnige Denkungsart in Beziehung auf Religion und Sittlichkeit zu veranlassen, vielmehr den Glaubenssinn in ihm nährten, und ihn frühzeitig zu strenger Gewissenhaftigkeit und religiösem Ernste gewöhnten, ohne jedoch die natürliche Lebhaftigkeit seines jugendlichen Geistes zu unterdrücken. Auf der Universität hatte er meist Männer, welche das Wesentliche des Lehrbegriffs der evangelischen Kirche festhielten, zu Lehrern und Vorbildern, deren Einfluß auf ihn gewiß nicht vorübergehend und gering war. Indeß konnte es doch auch nicht fehlen, daß, namentlich in den Vorlesungen Semler's und Gruner's, manche Zweifel in ihm erregt wurden, welche, als er selbstständiger seit dem Antritt des theologischen Lehramtes seine Studien fortsetzte, zum Theil noch verstärkt und vermehrt worden seyn mögen. Bey einem jüngern Manne, der an den Erscheinungen der theologischen Literatur in jener Zeit einen lebendigen Antheil nahm und für neues Empfänglichkeit hatte, war dies kaum anders zu erwarten. Jene Zweifel aber und die dadurch veranlaßten Abweichungen von der ältern Lehrart gingen durchaus nicht so weit, daß er jemals es aufgegeben hätte, ein offenbarungsgläubiger, biblischer Theolog zu seyn. Davon haben wir uns aus genauer Kenntniß der von ihm später selbst gemißbilligten freyern Aeußerungen in seinen Vorlesungen überzeugt. In der Sage sind sie, wie gewöhnlich geschieht, übertrieben worden. Damals wurde auch dergleichen bey weitem mehr beachtet, als jetzt, zumal bey Männern, von denen man es nach ihrer Abkunft und andern Verhältnissen nicht erwartet hatte, wie dies bey

dem

sel. Knapp der Fall war*). Und je bestimmter er später für einige im Fortgange der Aufklärung fast allgemein verworfene Ansichten und Lehrsätze sich erklärte, desto mehr wurde dann im Gegensatze die frühere Freyheit hervorgehoben, und die Umwandlung von solchen, die ihre wahre Veranlassung nicht begreifen konnten oder wollten, oft gehässig beurtheilt **). Wir wollen die bedeutendsten der freyern Lehrmeinungen in der Dogmatik, welche er später verlassen hat, bemerklich machen.

Ueber die Trinitätslehre sprach er sich so aus: „Da es eine Lehre ist, welche große Dunkelheiten hat, wobey einem Nachdenkenden mancherley Zweifel einfallen müssen, die auch in der Bibel nicht an einem Orte im ganzen Umfange vorgetragen wird, sondern aus Vergleichung mehrerer zusammengesetzt

*) So wird in dem (von einem Orthodoxen abgefaßten) Kirchen- und Ketzer-Almanach auf das Jahr 1786 von Knapp S. 68. gesagt: Wir haben ihn immer bisher für einen rechten Kreuztheologen gehalten; aber jetzt erfahren wir, daß er mit unter dem Freycorps dient, u. s. w.

**) In dem bekannten Kirchen- und Ketzer-Almanach vom Jahre 1787, dessen Verfasser den sel. Knapp als einen Docenten, der zu Halle so außerordentlichen Beyfall hatte, gern in die erste Reihe der aufgeklärten Theologen gestellt hätte, lieset man S. 105: über ihn Folgendes: Als Theolog ist er fast völlig vom Vorurtheil entfesselt. Nur Klugheit und angeborne Schüchternheit halten ihn von lauten Bekenntnissen zurück. Unter den Docenten hat er den stärksten Applaus, u. s. w. Der erste Satz beruht offenbar mehr auf Vermuthung, da es an lauten Bekenntnissen der Freysinnigkeit gefehlt hat. Was aber die Klugheit und angeborne Schüchternheit betrifft, so wird, wer den sel. Knapp näher gekannt, die richtigern Namen dafür wohl finden.

gesetzt werden muß; so ist es höchst unbillig, wenn man diejenigen, welche die gewöhnliche Athanasianische Vorstellung in der Bibel nicht finden können, verketzert, oder wohl gar von der Seligkeit ausschließen will. Wer sie nach gewissenhaften Forschen in der Bibel nicht findet, dem schadet (nach den Grundsätzen einer richtigen Moral) sein unvorsetzlicher Irrthum und Unwissenheit nichts." Dies milde Urtheil eines biblischen, mit der Dogmengeschichte vertrauten Theologen, der auf Formeln nicht einen höhern Werth legt, als sie haben können, wird man, obschon der Ausdruck nicht mehr derselbe ist, doch im Wesentlichen §. 33. und §. 44. am Ende wieder finden *). Seine Ansicht über die Lehre von den Engeln ging dahin, daß gegenwärtig die praktische Wichtigkeit derselben nicht sehr erheblich sey, und daß sie, an und für sich betrachtet, im praktischen Religionsunterrichte ganz könne übergangen werden. Nach der spätern Strenge und Consequenz seines Schriftglaubens ist dieselbe, wie man am Anfange des §. 58. lieset, geändert worden. Dasselbe gilt von seiner frühern, in der Semler'schen Schule empfangenen

*) Semler in seinem Versuche einer freyern theologischen Lehrart, (Halle 1777,) sagt über die Trinitätslehre: Die philosophischen Erläuterungen und kirchlichen Vorstellungen von dieser Lehre sind veränderlich: hiermit aber wird der christliche Glaube von der Dreyeinigkeit, den alle Christen unumgänglich haben müssen, nicht für eine veränderliche Lehre und Sache erklärt. Für gemeine Christen soll der Vortrag praktisch eingerichtet seyn, u. s. w. Gruner in seinem Lehrbuche (Institutionum theologiae dogmat. libri tres, Hal. 1777) urtheilt über diese und andere Lehren weit freyer.

genen Meinung über die Einwirkungen der bösen Geister auf den Menschen, und namentlich über die im Neuen Testamente erzählten teuflischen Besitzungen, wonach der Schluß des §. 64. und der größte Theil vom §. 65. in der Folge umgearbeitet ist. Zu gezwungenen und unphilologischen Erklärungen der Schrift ließ er sich übrigens dabey nicht verleiten. Ferner ist mehreres umgestaltet in dem §. 90., wo über die Auslegungsgrundsätze der eigentlichen und sinnbildlichen Weissagungen im Alten Testamente vom Messias, und von der durch ihn begründeten neuen Verfassung gehandelt wird, und dem gemäß auch vorher im §. 89., welcher die Ausbildung und Entwickelung des Begriffes vom Messias darstellt. Eigentliche Messianische Weissagungen nahm der sel. Knapp zwar immer an in einigen Stellen des Alten Testaments, bey denen ihm keine andere historische Erklärung passend schien, was man auch aus dem Schlusse der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Psalmen und aus den Vorworten zu Ps. 16., 22. und 110. ersehen kann; aber er dachte über den Zusammenhang und die Stufenfolge der Gottes-Offenbarungen nicht ganz so, wie er sich später darüber ausgesprochen hat, machte die Erklärung des Alten Testaments in dieser Beziehung nicht so abhängig von dem Neuen Testamente, und gab der neuern, im §. 90. n. II. theils von ihm verworfenen, theils sehr beschränkten Ansicht mehr Raum. Endlich ist das Resultat aus den Gründen für und wider die unendliche Dauer der Höllenstrafen, namentlich im Betreff der biblischen Stellen davon, im §. 158. anders gefaßt. Statt der frühern Behauptung, daß sich aus dem Neuen Testamente darüber nichts mit Bestimmtheit ent-

scheiden lasse, lieset man jetzt: „Es ist keine einzige klare Stelle weder in Christi Reden noch in den Schriften der Apostel vorhanden, welche die Hoffnung einer gänzlichen und allgemeinen Aufhebung aller Höllenstrafen, (auch der natürlichen,) begründete, vielmehr besagen mehrere Stellen ausdrücklich das Gegentheil." In den wichtigsten Artikeln einer christlichen Glaubenslehre, nämlich über die Sünde, über Christus und die Versöhnung, über die Heilsordnung, und über die Gnadenwirkungen und Gnadenmittel, haben wir keine solchen Lehrmeinungen gefunden, welche der sel. Verfasser später für schriftwidrig gehalten und gemißbilligt hätte, so daß Früheres und Späteres im Gegensatz erschiene, wie man doch gerade hier, wenn sein Glaube erst im Jahre 1794 begonnen hätte, erwarten müßte. Alles in diesen Artikeln Geänderte und Zugesetzte beweiset nur so viel, daß er mit zunehmenden Jahren in seiner christlichen Erfahrung immer lebendiger, und an praktischen Einsichten in das Wesen des Christenthums reicher geworden ist.

Aus dem Angeführten leuchtet ein, daß der sel. Knapp zwar immer, wie wir oben behaupteten, ein offenbarungsgläubiger, biblischer Theolog gewesen ist, nur in einigen Punkten nicht nach der strengen Consequenz, nach welcher er später dem in diesen Vorlesungen §. 65. Th. I. S. 395. und anderwärts ausgesprochenen Grundsatze folgte: „Wer Jesum für einen untrüglichen, göttlichen Lehrer hält, (im vollen und eigentlichen Sinne des Wortes,) wie ihn das Neue Testament für einen solchen erklärt, der muß in allen Stücken seinem Urtheile beytreten, und er muß den Muth haben, dies auch zu bekennen; gesetzt, daß er noch so viele Schwierigkeiten

bey

bey der Sache fände, und gesetzt, daß alle philosophische Schulen und alle Aufgeklärte widersprächen, und alle Spötter ihn mit Schmach und Hohngelächter empfangen sollten." Auf der andern Seite ist er eben so wenig darüber hinausgegangen, so daß er in der Schrift nicht-begründete Lehrformen der ältern Dogmatik aus blindem Eifer für eine vermeintliche Orthodoxie angenommen hätte *). Wie kam es aber, wird man dennoch fragen, daß er, anstatt gleich andern seiner Zeitgenossen in der freyern Richtung fortzuschreiten, sich vielmehr im Fortgange der Zeit derselben immer bestimmter entgegen setzte? Eine solche Sinnesänderung, dergleichen Herr D. Scheibel andeutet, anzunehmen, haben wir keinen historischen oder psychologischen Grund. Die frühern, mehr dem Zeitgeiste gemäßen Aeußerungen des sel. Knapp waren ja meist der Art, daß sie ihm von dem Standpunkte, welchen er dabey einnahm, nothwendig mit der Zeit als Inconsequenzen erscheinen mußten. Diesen Standpunkt aber zu verlassen und im besondern den Glauben an göttliche Offenbarung aufzugeben, mochte er sich nicht entschließen können, weil er damit zugleich die wahre Bedeutung solcher Lehren vernichtet sah, welche ihm vom Anbeginn seines bewußten religiösen Lebens theuer gewesen waren, und deren Kraft er frühzeitig an seinem Herzen erfahren hatte und immerfort

*) So wird man die Vorstellungen von einer eigentlichen Zurechnung der Adamitischen Sünde, von einer substantialen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle, u. s. w., in diesen Vorlesungen nicht angenommen finden. Mit Recht heißt es Th. I. S. 205.: „Die Formulartheologie und das Halten über Formeln macht niemanden selig."

merfort erfuhr. Dazu kam, daß der damalige Fortgang der theologischen Neuerungen ihm nach seiner geistigen Eigenthümlichkeit und wissenschaftlichen Bildung vielfach mißfallen mußte. Wie sollte dem Exegeten, der mit dem Sprachgebrauche der heiligen Schriftsteller und mit der Denkweise der alten Welt so innig vertraut war, die einreißende unphilologische Willkühr in der Schrifterklärung zusagen? wie dem selbstständigen Theologen jene Abhängigkeit, in welche die Theologie von den veränderlichen Systemen der Philosophie gerieth? wie dem bescheidenen Denker, der von allem beschränkten Wissensstolz fern war, das kühne Absprechen über Wahrheiten, welche Jahrhunderte hindurch von den erleuchtetsten Männern hoch und heilig gehalten waren? *) Wenn er ferner sah, daß jene Neuerungen immer mehr ausarteten in eine wahre Erbitterung gegen alles, was kirchliche Orthodoxie hieß; daß von einseitigen Aufklärern, welche Grund und Wesen der Religion und die religiösen Bedürfnisse des Menschen ganz verkannten, das Christen-

*) Die Allgemeine deutsche Bibliothek giebt sprechende Beweise davon, anderer Schriften jener Zeit nicht zu gedenken. — Daß übrigens dem sel. Knapp das oben Bemerkte an vielen Producten der neuern Theologie besonders anstößig war, davon zeugen in diesen Vorlesungen die häufigen Aeußerungen des Unwillens über modernisirende Exegese, Anmaßung des Verstandes, und über das Schwanken der auf das Gebiet der subjectiven Meinung versetzten Glaubenslehre; so z. B. Th. I. S. 42. und 43., wo es unter anderm heißt: „Es giebt keinen größern Stolz, als den Vernunftstolz eines eitlen Gelehrten.“ Man vergleiche auch die Worte in der Commentatio isagogica vor der Ausgabe des N. T. S. XLVIII. und XLIX. und in der Praefatio edit. primae Scr. var. arg. S. XII. und XIII.

stenthum überhaupt als eine Lehre und Anstalt, welche sich überlebt habe, behandelt wurde: so war diese Erfahrung wohl geeignet, ihn, welchen der Geist der Spener-Frankischen Schule, in der er aufgewachsen war, nie verlassen hatte, desto mehr in gläubiger Hingebung an die Schrift und treuer Anhänglichkeit an ihre Lehre zu bestärken. Man erinnere sich der damals sichtbar werdenden Folgen des unvorsichtigen Gebrauchs, welcher von der oft nicht einmal recht verstandenen neuen Weisheit im Volks- und Jugendunterrichte gemacht wurde; der Aergernisse, welche der Leichtsinn und die Unbesonnenheit Bahrdt's und mancher andern Aufklärer gaben: welche Wirkung konnten sie bey einem Manne von so zarter, ängstlicher Gewissenhaftigkeit hervorbringen? Und wenn wir annehmen wollten, daß das zum Theil dadurch veranlaßte Religionsedict unter diesen Verhältnissen nicht ohne einen gewissen Einfluß auf den sel. Knapp gewesen sey, so würden wir weder seiner theologischen Ehre etwas vergeben, noch seine christliche Ueberzeugungstreue irgendwie in Zweifel stellen. Doch ist zu dieser Annahme in der That kein Grund vorhanden. Endlich hat es auch in dem Leben des sel. Mannes an mannichfaltigen andern Fügungen nicht gefehlt, welche dazu mitwirkten, ihn in dem Glauben, welchem einmal sein Gemüth zugewandt war, immer tiefer zu begründen und ihn darin zu immer größerer Lebendigkeit und Sicherheit gelangen zu lassen. Auf mehr als Eine Weise wurde er vor der Gefahr behütet, im weltlichen oder gelehrten Treiben sich selbst und seines eignen Herzens Bedürfnisse zu vergessen, und vielmehr darauf hingeleitet, sie gerade so anzuerkennen und zu befriedigen,

digen, wie er es gethan hat. Die Schwachheit der irdischen Hülle seines Geistes und lebensgefährliche Krankheiten veranlaßten ihn oft, zu prüfen, welche Lehre und welcher Glaube dem Menschen sich am meisten bewähren, wenn er in solcher Lage sich ernstlich vorbereitet, vor dem Herrn zu erscheinen *). Seine Berufsverhältnisse, insbesondere die Sorge für die Missionsangelegenheiten, führten ihn mit manchem frommen Verehrer Christi in nähere christliche Gemeinschaft, wovon er nicht weniger Einfluß erfahren haben mag, als von der nicht bloß historischen Betrachtung des Lebens Spener's, A. H. Franke'ns, J. A. Freylinghausen's, H. J. Elers, von Bogatzky's, Spangenberg's und anderer Männer ihres Geistes **), und von seiner vielfachen Beschäftigung mit der evangelischen Missionsgeschichte, mit den ältern Berichten über die ostindische Mission, und mit den Schriften von Cranz, Oldendorp, Loskiel und andern. Dies und anderes ähnliche bestätigte und befestigte unter dem Beystande des göttlichen Geistes in ihm die christliche Ueberzeugung, zu welcher er sich außer seinen Vorlesungen in mehrern akademischen Programmen und besonders in

*) Welches Resultat ihm solche Prüfungen nach seiner Gemüthsverfassung gegeben haben, das spricht sich in diesen Vorlesungen §. 108. Th. II. S. 244 f. und an andern Stellen aus.

**) Die vom sel. Knapp gearbeiteten Beyträge zur Lebensgeschichte Franke'ns, so wie die kürzern Biographieen Spener's, Freylinghausen's, Elers, hat die Verlagsbuchhandlung aus der Zeitschrift: Frankens Stiftungen, (Halle 1792 — 98,) unter dem Titel „Leben und Charaktere einiger gelehrten und frommen Männer des vorigen Jahrhunderts. Nebst zwei kleinen theologischen Aufsätzen“ wieder abdrucken lassen.

in dem ersten von ihm herausgegebenen Stücke der Missionsnachrichten offen bekannte *), und zu deren Verbreitung er später auch zwey asketische Tractate herausgab **).

Für unsern gegenwärtigen Zweck mögen diese geschichtlichen Bemerkungen genügen. Mit Beziehung auf dieselben wollen wir nun die Eigenthümlichkeit dieser dogmatischen Vorlesungen, und danach den Werth, welchen sie jetzt noch haben dürften, kurz andeuten. Aus dem bisher Gesagten wird man aber über ihren wesentlichen Charakter schon so weit unterrichtet seyn, daß man in denselben nicht so wohl eine philosophisch-wissenschaftliche, als vielmehr eine biblisch-praktische Dogmatik im Geiste unserer evangelischen Kirche er-

*) Es ist das fünf und funfzigste Stück, ausgegeben im Jahre 1799. Die Vorrede enthält eine kurze Nachricht über Leben und Charakter des D. Joh. Ludw. Schulze, und die hier berücksichtigte Erklärung S. X. ff.

**) Zuerst erschien im Jahre 1806 die kleine Schrift unter dem Titel: Betrachtung über die Frage: Was soll ich thun, daß ich selig werde? u. s. w. Eine weitere Ausführung derselben ist die im Jahre 1811 gedruckte, und gleich jener öfter aufgelegte Anleitung zu einem gottseligen Leben nach christlichen Grundsätzen. — Der sel. Verfasser hat sich nicht als solchen genannt, um nicht durch den Namen des protestantischen Theologen den Kreis der Leser zu beschränken. Aus demselben Grunde war die Anzeige des Druckorts (Halle) bey den ersten Auflagen unterlassen, und in dem Buche selbst werden darum Aussprüche Luther's u. a. ohne Angabe des Namens angeführt. Aeltere Tractate jener Aufschrift giebt es mehrere, z. B. von dem berühmten J. G. Walch, (Jesu Unterricht auf die Frage: Was muß ich thun, daß ich selig werde? 2te Aufl., Jena 1750), auch von C. H. von Bogatzky, (Halle 1755.)

erwartet, und nicht auf Gewährung eines besondern speculativen Interesse rechnet. Es war dem sel. Knapp nicht geistiges Bedürfniß, noch führte ihn, wie wir gesehen haben, seine theologische Bildung darauf hin, das Christenthum vorzugsweise in speculativer Richtung sich anzueignen, oder die Identificirung desselben mit einem gegebenen philosophischen Systeme zu versuchen, und noch weniger konnte es ihm bey seinem Offenbarungsglauben in den Sinn kommen, die christliche Glaubenslehre einer philosophischen Kritik zu unterwerfen. Man bemerkt vielmehr selbst bey den einzelnen Glaubensartikeln, in deren Behandlung die Speculation immer den meisten Raum hat, wie z. B. bey dem Artikel von Gott, seinem Wesen und seinen Eigenschaften, und seinem Verhältniß zur Welt, so wie bey den sämmtlichen aus dem Gebiete der Philosophie entlehnten Erläuterungen, Beweisen und Vertheidigungsgründen der christlichen Dogmen, man bemerkt hierbey überall das Bestreben, abstracte Philosopheme zu meiden und sich möglichst an das Gemeinverständliche und Praktische zu halten. Ein nachwirkender Einfluß der ersten philosophischen Bildung des sel. Mannes läßt sich hierbey nicht verkennen, und man wird auch durch Inhalt und Form dieser Vorlesungen öfter an die Periode der eklektischen Popularphilosophie erinnert, in welche sich die Leibnitz-Wolfische vor Kant's Auftreten verlor. Weit mehr aber ist auf die aus der Schule der Vorfahren ererbten und durch eigne Erfahrung bestätigten Grundsätze zu geben, welchen der sel. Mann bey seinen akademischen Vorträgen folgte. Er war nämlich überzeugt, daß bey aller gelehrten und wissenschaftlichen Bildung der angehenden Theologen doch niemals die

prak-

praktische Bestimmung, zu welcher dieselben mit geringer Ausnahme auf der Universität vorbereitet werden sollen, aus den Augen zu lassen sey, und daß der gewissenhafte akademische Lehrer der Theologie sich dessen enthalten müsse, was mehr von jener Bestimmung abführe und nicht als Mittel zur Erreichung des Hauptzweckes diene. Wie er nun dieser Ueberzeugung zufolge über die zweckmäßigste Einrichtung dogmatischer Vorlesungen gedacht habe, darüber hat er sich im letzten Paragraphen der Vorbereitung selbst ausgesprochen, und sich im besondern S. 43. gegen die bloß speculative Behandlung der Glaubenslehre erklärt. Die Zeit, welcher diese Vorlesungen angehören, und das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum während derselben, darf man dabey nicht vergessen. Uebrigens wird man doch in dem Werke nicht wenige tiefgedachte, wahrhaft philosophische Bemerkungen und Ansichten finden, wenn man anders nicht gewöhnt ist, dunkle Worte für tiefe Gedanken zu halten; denn in einfacher und verständlicher Rede ist freylich hier alles vorgetragen.

Nicht also irgend ein Philosophiren über das Christenthum, sondern dies galt dem sel. Knapp als Aufgabe der christlichen Dogmatik, die Glaubenslehren aus der heiligen Schrift nach ihrem wahren Sinne abzuleiten, ihren wesentlichen Gehalt und ihr praktisches Moment in dem frommen Bewußtseyn nachzuweisen, und sie nach ihrer geschichtlichen Entwickelung, besonders in unserer evangelischen Kirche, in wissenschaftlichem Zusammenhange zu erläutern und anzueignen. Die Hauptquellen der Religionswahrheit waren ihm die Schrift und ein lebendiges christliches Gefühl. Die Art

und Weise aber, wie jene Aufgabe in diesen Vorlesungen gelöset und aus den bezeichneten Quellen geschöpft ist, giebt ihnen noch jetzt einen eigenthümlichen Werth für die große Classe von Lesern, deren christlich-theologisches Bedürfniß zu befriedigen sie zunächst bestimmt waren, für alle diejenigen, welche dem kirchlichen Lehramte sich widmen. Das Ganze ist von einem eben so lebendigen als besonnenen christlichen Geiste durchdrungen, und nirgends ist der höchste Zweck der Religion und religiösen Belehrung, die Heiligung und Beseligung der Menschen, aus den Augen gelassen, vielmehr sind alle einzelne Lehren in dieser Beziehung gedacht. Man findet daher eben so wenig eine steife Anhänglichkeit an überlieferte Formeln, und ein Abmühen in scholastischen Subtilitäten, als ein Wohlgefallen an dunkeln Gefühlen und Hang zu falschem Mysticismus. Wie fern der sel. Knapp von dem letztern gewesen sey, davon kann man sich aus der Behandlung der Artikel von der Heilsordnung, den Gnadenwirkungen und Sakramenten hinreichend überzeugen. Wissenschaftlicher Ernst ist mit Sinn für thätige Frömmigkeit, gründliche Gelehrsamkeit mit praktischer Einsicht und christlicher Erfahrung vereinigt. Die evangelische Kirchenlehre, wie und so weit sie in der Schrift begründet ist, wird mit Consequenz und Eifer vertheidigt, aber ohne polemische Bitterkeit, und ohne blinde Vorliebe für das Alte, welche die wahren Fortschritte der neuern Theologie verkennen ließe. Und was im Einzelnen zuerst die Darstellung der biblischen Lehre betrifft, so wird man sich in der Erwartung, zu welcher die ausgezeichneten biblisch-theologischen Abhandlungen in den Scriptis varii argumenti berechtigen,

nicht

nicht getäuscht fühlen. Schon dies ist hierbey sehr schätzbar, wie, nach Absonderung früher angeführter ungültiger Beweisstellen für einzelne Dogmen, die gültigen nach ihrer verschiedenen Beweiskraft unparteyisch gewürdigt, und so, wie sie sich gegenseitig am besten erklären und den didactischen Gehalt am sichersten erkennen lassen, geschickt zusammengestellt sind. Weit verdienstlicher aber scheinen uns die historischen Erläuterungen der Lehren des Urchristenthums, welche die Auffassung derselben im Geiste der neutestamentlichen Schriftsteller, und in dem Zusammenhange, in welchem sie dieselben gedacht haben, so trefflich vermitteln. Sie zeugen von einer umfassenden und tiefen Kenntniß der Denkweise und des Sprachgebrauchs der alten Welt, besonders der jüdischen zur Zeit Christi und der Apostel, welche sich der sel. Knapp durch seine vielseitigen philologischen Studien erworben hatte. Meist sind damit zugleich sehr beachtungswerthe Bemerkungen verbunden über die Entstehung der religiösen Vorstellungen im Kindheitsalter der Völker, und über ihre Fortbildung im Zusammenhange mit der fortschreitenden geistigen und moralischen Cultur, wobey auch die sichtbare allgemeine Analogie gewisser Anschauungen und Grundbegriffe öfter benutzt ist, darauf hinzuweisen, wie wesentlich manche von einer herzlosen Speculation verkannte religiöse Bedürfnisse in der menschlichen Natur begründet sind. Ueberblicken wir ferner die dogmengeschichtlichen Abschnitte, so geben sie zwar meist nur kurze Uebersichten, in denen man nicht viele Nachweise aus den Quellen zu erwarten hat; indeß werden doch darin die wichtigsten Entwickelungen und Gestaltungen der einzel-

nen

nen Dogmen anschaulich gemacht, die Bedingungen, von denen sie hauptsächlich abhängig waren, angezeigt, die denkwürdigern Lehrmeinungen und Ansichten einzelner Gottesgelehrten erwähnt, und die Ausdrücke der kirchlichen Kunstsprache auf eine genügende Weise historisch erläutert. Für den Anfänger in der theologischen Wissenschaft sind diese Uebersichten sehr zweckmäßig, und selbst für den Kenner dürften sie wegen mancher eingestreuten eigenthümlichen Bemerkungen und Urtheile von Interesse seyn. Wenn man im Betreff der lutherischen Kirchenlehre bey einigen Artikeln die genauere Anführung der in den symbolischen Büchern und den Schriften der ältern Dogmatiker enthaltenen Lehrbestimmungen vermißt, und nur eine allgemeinere Bezeichnung ihres Inhaltes und Geistes findet, so wird man dies mit der nothwendigen Beschränkung akademischer Vorlesungen, welche so vieles umfassen sollten, entschuldigen. Wird endlich diese Glaubenslehre von der Seite ihres praktischen Gehaltes betrachtet, so glauben wir ihr wegen desselben einen ganz vorzüglichen Werth für den christlichen Religionslehrer beylegen zu können. Der praktische Gesichtspunkt herrscht darin sowohl in Rücksicht auf einzelne Lehren als die Tendenz des Ganzen. Nach eigner christlicher Erfahrung wird die Bedeutung der biblischen und kirchlichen Lehrsätze für das religiös-moralische Gefühl und Leben hervorgehoben, besonders auch bey den Lehrsätzen, welchen man in neuerer Zeit häufig eine solche Bedeutung abgesprochen hat. Und wie vortrefflich sind die vielen Bemerkungen über den populären Vortrag, die Warnungen vor den Irrthümern, in welche der angehende Volkslehrer dabey so leicht verfällt, die Hinweisungen

sungen auf das Beyspiel Christi und der Apostel als Lehrer! Da der beschränkte Raum unserer ohnehin schon weiter, als wir wollten, ausgedehnten Vorrede es nicht erlaubt, einzelnes zum Beleg auszuheben, so ersuchen wir um so mehr den geneigten Leser, selbst den praktisch-theologischen Abschnitten eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken, und hoffen mit Zuversicht, daß er von der Wahrheit unsers Lobes sich überzeugen werde.

Zum Schlusse noch einige Worte über unser Verhältniß bey der Herausgabe dieser Vorlesungen. Sie erscheinen, wie der Titel besagt, unverändert, und es hat sich unsere Thätigkeit mit Ausnahme geringerer Aenderungen und Berichtigungen hauptsächlich auf die Besorgung eines richtigen und genauen Abdrucks der hinterlassenen Handschrift beschränkt. Daß der Styl dieser Vorlesungen nicht überall der einer für den Druck gearbeiteten Schrift sey, und daß einzelne Partieen in derselben dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft nicht entsprechen, wissen wir recht wohl, und kann dies niemanden befremden. Gewiß aber würden wir mit Veränderungen, Weglassungen, Zusätzen bey den Verehrern, Freunden und Zuhörern des sel. Knapp wenig Dank verdient haben; abgesehen davon, daß solche Ueberarbeitung eines fremden Werkes immer etwas sehr mißliches hat. Die neuere Literatur der Dogmatik nachzutragen, hielten wir darum für zwecklos, weil sie in mehrern sehr verbreiteten Handbüchern vollständig genug angezeigt ist. Die Verweisungen auf Morus Epitome, welcher bey den dogmatischen Vorlesungen zu folgen, eine Zeit lang Vorschrift war, sind meist beybehalten,

ten, besonders wo geradezu auf den Inhalt derselben Rücksicht genommen ist.

Mögen also diese Vorlesungen, wie sie von dem sel. Manne aufgesetzt und gehalten worden sind, bey dem theologischen Publicum eine freundliche Aufnahme finden, daß man des vielen Guten und Vortrefflichen, das sie darbieten, sich erfreue, und ihre Mängel und Unvollkommenheiten, eingedenk ihrer eigentlichen Bestimmung und der Zeit, welcher sie angehören, mit Milde beurtheile! Mögen sie bey recht vielen zur Erreichung und Förderung des Zweckes mitwirken, der ihrem Verfasser bey aller seiner theologischen Thätigkeit als der höchste galt!

Der Herausgeber.

In=

Inhalt.

Vorbereitung zur christlichen Glaubenslehre.

Erster

Erster Theil der christlichen Glaubenslehre.

Die Lehre von Gott oder Theologie im engern Sinne.

§. 29.

§. 49.

§. 69.

Vor:

Vorlesungen

über

die christliche Glaubenslehre.

Digitized by Google

Vorbereitung
zur
christlichen Glaubenslehre.

§. 1.
Was ist Religion und Theologie, und wie unterscheidet man beide?

[Cf. Mori epitome theol. christ. §. 1—4. pag. 1—3.]

I. Ueber Religion. a) Religion, subjective und im weitesten Sinne genommen, pflegt man so zu definiren, daß man sagt, es sey die Verehrung Gottes. Was einige Neuere, als Stäudlin, gegen diese Definition erinnert haben, ist auch so erheblich nicht, daß man Ursache hätte, sie zu verlassen. Wer das ausübt, was er dem Willen Gottes gemäß erkennt, von dem sagt man, er verehre Gott, (colere deum, cultus dei). Daher gab Kant die Definition von der Religion, sie sey „Anerkennung unserer Pflichten als göttlicher Gebote". Hieraus erhellt, daß zur Gottesverehrung zweyerley gehöre: 1) Kenntniß von Gott, (seinem Wesen, Eigenschaften, u. s. w.) und seinem Verhältniß gegen die Menschen, seiner Gesinnung gegen sie, seinem Willen; 2) solche Gesinnung gegen Gott, und ein solches Verhalten, welches jener Kenntniß gemäß ist; oder die Anwendung jener Erkenntniß. Die Lehre also, die alles das zusammenfaßt, was zur Erkenntniß und Verehrung Gottes gehört, heißt Religionslehre. Mit dem ersten Stück beschäftigt sich der Verstand des Menschen, und man nennt es den theoretischen Theil der Religion, (γνωσις, πιστις, το πιστευειν); mit dem andern, der menschliche Wille. Dies wird der praktische Theil genannt, (τα ἐργα, το ποιειν). Kein Stück kann ohne das andere seyn, jedes derselben ist gleich wesentlich. Die heilige

Schrift verbindet daher immer beides, Christus in seinen Reden und die Apostel. S. Joh. 13, 17. Tit. 1, 1. Jac. 1, 22 — 27. (S. biblica nomina religionis M. pag. 2. φοβος θεου etc.)

Auf die Richtigkeit der Erkenntniß kommt bey der Ausübung sehr viel an. Denn es ist dem menschlichen Geist wesentlich, daß er sich Gott als das höchste Ideal aller sittlichen Vollkommenheit denken muß, und daß er sich daher ihn zum Vorbild der Nachahmung macht. Es wirkt daher höchst nachtheilig auf die Moralität des Menschen, wenn seine Begriffe von Gott, seinem Wesen, Eigenschaften, Vorschriften falsch sind.

Oft aber nimmt man auch Religion in engerer Bedeutung, daß man entweder bloß den theoretischen oder bloß den praktischen Theil Religion nennt. In beiderley Sinn sagt man z. E. von einem Menschen: er sey religiös. Auch ists sehr gewöhnlich, äußere gottesdienstliche Handlungen Religion zu nennen, und einen Menschen, der sich andächtig beträgt, die gottesdienstlichen Versammlungen häufig besucht, und die Cärimonien beobachtet, religiös zu nennen. Dies ist aber Mißbrauch des Worts, der üble Folgen hat. [S. M. §. 2. not. extr.]

Bisher haben wir Religion subjective betrachtet, d. i. in Hinsicht auf die Subjekte oder Menschen, von denen man sagt, daß sie Religion haben. Aber b) das Wort Religion wird auch objective genommen, daß es den ganzen Inbegriff der Lehren von Gott und seinem Willen anzeigt. Weil nun die Begriffe der Menschen von Gott, und die denselben gemäße Verehrung, unter den Menschen sehr verschieden sind, so bedeutet daher Religion im gewöhnlichen Redegebrauch auch häufig die Art und Weise, wie man Gott nach gewissen angenommenen Begriffen und Vorstellungsarten verehrt. So sagt man: christliche, heidnische, muhamedanische Religion, d. i. die Art, Gott zu verehren, nach den Begriffen der Christen, Heiden und Muhamedaner. In dem Sinne sagt man auch: seine Religion ändern, bekennen, verläugnen, annehmen, abschwören, u. s. w.

Anm. Das lat. Wort religio ist von dem alten Worte religere und dem derivato religens, dem synonymo von diligens (sorgfältig, genau), nach Cic. de nat. deor. II, 28. und Gell. Noct. Att. IV, 9.; und bedeutet im eigentlichen Sinne Genauigkeit, pünktliche Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit. Daher nannte man die, welche in der Gottesverehrung, als der wichtigsten Angelegenheit, Ernst und Eifer bewiesen, κατ' ἐξοχην religiosos, und ihre Bemühung religio, setzte aber häufig den Namen der Gottheit dabey, dei oder erga deum. Gewöhnlich aber nahm man es von der äußern Gottesverehrung, Gebräuchen, Cärimonien, sonderlich auch im plur. religiones. [Jerusalem's Betrachtungen über die Wahrheiten der Religion, Th. 1., vorzüglich die achte Betrachtung.]

II. Ueber Theologie. Ist eigentlich λογος περι θεου, (wie ἀστρολογια,) und dies ist entweder narratio de deo oder doctrina de deo. In dem ersten Sinne nahmen es die ältesten heidnischen Griechen, und nannten die, welche die Geschichte der Gottheiten, ihre Werke (z. B. Kosmogonien) und Thaten, kurz, die Mythen, beschrieben: θεολογους. So hat man zuerst Pherecydes den Syrer genannt, der auch ein Werk, θεολογια, geschrieben hatte. Auch Homer und Hesiod waren Theologen in diesem Sinne. So gebraucht auch Philo vom Moses in Beziehung auf dessen Schöpfungsgeschichte das Wort θεολογειν. Die Kirchenväter nehmen es bald von der Lehre von Gott, als einem Theile der ganzen Religion, bald von der Lehre von der göttlichen Natur Christi, im Gegensatze von οἰκονομια, der Lehre von der menschlichen Natur. Daher θεολογειν Χριστον oder πνευμα ἁγιον, d. i. Christum oder den heiligen Geist als Gott anerkennen. [S. Suiceri thes. eccles. unter d. W.] Allein im zwölften Jahrhundert fing Peter Abälard an, das Wort vorzugsweise von dem gelehrten und wissenschaftlichen Vortrage der Religion zu gebrauchen, und schrieb ein System unter dem Namen theologia, dem die meisten übrigen Scholastiker hierin folgten. Auch die mehresten folgenden Theologen behielten diesen Sprachgebrauch bey. Doch im siebzehnten Jahrhundert wichen wieder mehrere in der protestantischen Kirche davon ab, und nahmen das Wort etymologisch, so daß sie jede Kenntniß von Gott und göttlichen Dingen, Theologie nannten; als Musäus, Baier u. A. In den neuern Zeiten aber haben Mosheim, Semler u. A. jenen alten Sprachgebrauch der Scholastiker wieder einzuführen gesucht. Wenn man nun also Theologie in abstracto als gleichbedeutend mit Gottesgelehrsamkeit nimmt, so versteht man darunter die gelehrte oder wissenschaftliche Erkenntniß von Gott; (Morus pag. 11.: subtilior modus discendi doctrinam de deo). Ueberhaupt also: die Erkenntniß Gottes in ihrer höchsten Vollkommenheit, der sie bey Menschen fähig ist, in Absicht auf Richtigkeit, Deutlichkeit, Vollständigkeit und Evidenz der Begriffe. Ein Theolog, oder Gottesgelehrter, ist also derjenige, der nicht nur die Lehren von göttlichen Dingen weiß und versteht, sondern auch die Geschicklichkeit und Fertigkeit besitzt, sie gründlich zu erklären, zu beweisen, zu vertheidigen, und andere darüber zu belehren. An sich ist nichts dagegen einzuwenden, wenn man Theologie und Gottesgelehrsamkeit für gleichbedeutend nimmt. Aber wenn man die Religion der Theologie entgegensetzt, und unter der erstern die nicht gelehrte, nicht wissenschaftliche Gotteserkenntniß versteht, wie mehrere Neuere, so ist das zum wenigsten sehr unbequem geredet, wie auch Morus §. 1. pag. 11. andeutet; denn die Theologie beschäftigt sich ja mit der Religion,

und

und hat Religionslehren zum Gegenstande. Man rede also nicht so, sondern setze dem theologischen Unterricht und der theologischen Kenntniß der Religion den populären oder catechetischen Unterricht und Kenntniß der Religion entgegen. Die letztere ist für jeden Menschen; die theologische Kenntniß aber nur für die Fähigern und Geübtern, die Gelehrte sind, oder es werden wollen. Was wir Gottesgelehrsamkeit nennen, hieß bey den alten Kirchenlehrern häufig γνωσις, und die Gottesgelehrten γνωστικοι, [M. pag. 11. n. 2.]. Sie heißt auch theologia scholastica, weil sie für die Schule, oder den gelehrten Unterricht bestimmt ist; auch acroamatica oder academica, im Gegensatz von popularis und catechetica, (Religionsunterricht der Fassung des Volks angemessen). In der letztern muß Schul- und Systemsprache vermieden werden; in ersterer aber kann es nicht geschehen, wenn nicht Gründlichkeit und Bestimmtheit der Begriffe darunter leiden sollen. Die Terminologie und Art der Behandlung hat sich übrigens immer nach dem herrschenden Charakter des Zeitalters und der gerade gangbaren Philosophie gerichtet. S. §. 9. Nach der jetzigen Lage und Verfassung der Kirche kann auch der populäre Religionslehrer gelehrte Religionskenntnisse nicht entbehren. [M. §. 2. pag. 12. und praef. ad Mori epit., besonders pag. XIV. ss.] Er bedarf derselben als ein wissenschaftlich Gebildeter zur Begründung und Befestigung seiner eignen Ueberzeugung, und zur Belehrung anderer; nur in dem Volks- und Jugendunterrichte selbst muß er nicht im systematisch wissenschaftlichen Tone, sondern im gemeinfaßlichen, catechetischen und populären Tone lehren. Der mannichfaltige Mißbrauch der Schulsprache hebt den Nutzen und rechten Gebrauch derselben nicht auf. [S. Steinbart's Gründe für die gänzliche Abschaffung der Schulsprache in der Theologie, 1776. 8., und die Gegenschrift: Brackmann's Apologie der theologischen Systemsprache. Braunschweig 1778. 8.]

Die theologische, oder wissenschaftliche Religionslehre, besteht, wie die populäre, aus zwey Haupttheilen: 1) theoretischer Theil, oder die theoretische Theologie, die Glaubenslehre, weil sie Lehrsätze, θεωρηματα, die durch Betrachtung und Untersuchung gefunden und festgesetzt sind, (theses, propositiones de religione.) vorträgt, [s. M. praef. pag. V. s.]; desgleichen die Dogmatik, theologia dogmatica. Zur Erläuterung der letztern Benennung ist hier Folgendes zu merken: Δογμα hat verschiedene Bedeutungen: Entschluß, Beschluß, Verordnung; dann im philosophischen Sinne: 1) eine Meinung, die man von irgend einer Lehre oder einem Satze hat, (Coloss. 2, 14.); 2) der Satz oder die Lehre (doctrina) selbst, daher es die Lateiner durch placitum (Plinius) und decretum ausdrucken, als Cic. Acad. II, 9.: decreta philoso-

pho-

phorum. In diesem Sinne, daß es nicht bloß die Meinung von gewissen Sätzen und theoretischen Lehren, sondern auch die Sätze und Lehren selbst anzeigt, nahmen es auch schon mehrere Kirchenväter, als Origenes, Basilius, Cyrill von Jerusalem, u. s. w. Im ersten Sinne genommen, ist theologia dogmatica eigentlich theologia historica, Erzählung, Darstellung der Meinungen der Theologen von den einzelnen Lehren. So wird es in der Röm. Kirche meist gebraucht, daher Petavii opus de dogmatibus theologorum, d. i. Behauptungen der Kirchenväter, u. s. w. In diesem Sinne nahm man es auch unter den Protestanten bis zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts gewöhnlich. — Wenn man es aber im zweyten Sinne nimmt, so ist es mit theoretischer Theologie einerley, im Gegensatze der praktischen oder moralischen. So theilten auch schon die Stoiker, z. B. Seneca, die Philosophie ein in theoretische (dogmatica) und praktische (paraenetica), [Sen. ep. 95.]. Dieser Sprachgebrauch, daß man den theoretischen Theil der Theologie so benannt hat, ist in der protestantischen Kirche besonders durch Pfaff und Buddeus eingeführt worden, die 1721 (Pfaff) und 1723 ihre Lehrbücher unter dem Titel: theologia dogmatica et moralis herausgaben. [S. Stange's symmicta, I. 156.] — 2) Praktischer Theil, Moral, Sittenlehre, Tugendlehre. Wurde ehedem, auch im wissenschaftlichen Unterrichte, immer mit dem theoretischen Theile verbunden. So in allen Systemen des sechzehnten Jahrhunderts, z. E. in Melanchthon's loc. theol., bey Chemnitz u. A. Diese beiden verbundenen Wissenschaften nannte man theologiam theticam, und die Lehrsätze in denselben theses, im Gegensatz der theologia antithetica*) oder polemica, (kritische Theologie). Unter den lutherischen Theologen war Calixtus in Helmstädt im siebzehnten Jahrhundert der erste, der Dogmatik und Moral im wissenschaftlichen Unterrichte von einander abzusondern anfing, und seit der Zeit ist man bey dieser Absonderung geblieben.

§. 2.

Von der Religion als Mittel zur sittlichen Besserung und Vervollkommnung des Menschen. [M. §. 4. u. a. and. O.]

1) Es ist ein ausgemachter Satz, daß wir Menschen moralisch besser seyn könnten, als wir wirklich sind; und jeder einzelne Mensch

*) Der biblische Name von der Antithetik ist ἔλεγχος (2 Tim. 3, 16. Tit. 1, 9.); daher Elenktik oder theol. elenctica, ἐλεγκτική, wie sie Turretin nannte. Den Namen theol. polemica hat der Jenaische Theolog Friedemann Bechmann im siebzehnten Jahrhundert zuerst gebraucht, und ein Buch unter diesem Titel geschrieben. [Stange a. a. O. pag. 161.]

Mensch muß das Bekenntniß von sich ablegen, auch er könne moralisch besser seyn, als er wirklich ist. Damit bekennt nun zugleich jeder, daß eine Möglichkeit, eine innere Anlage in ihm sey, um besser seyn zu können, als er wirklich ist. Da nun die menschliche Natur die Anlage zur sittlichen Vervollkommnung hat, so ist dies ein unwidersprechlicher Beweis, daß der Mensch zu höherer moralischer Vollkommenheit bestimmt sey, als er gemeiniglich besitzt und erreicht. Denn aus der innern Anlage, die wir in einer Sache wahrnehmen, müssen wir auf die Bestimmung derselben schließen, z. B. aus der Anlage im Saamenkorn schließen wir, daß es zur Entwickelung des Keims bestimmt sey; aus der Beschaffenheit und Eigenschaft der Füße, daß sie zum Gehen bestimmt sind; u. s. f. Eben so ist es auch in Ansehung der sämmtlichen geistigen Anlagen und Fähigkeiten. Also: wozu der Mensch Anlage hat, dazu ist er bestimmt; und Gott kann nicht weniger Vollkommenheit von dem Menschen fordern, als wozu er ihn bestimmt hat.

Anm. Die wahre Bestimmung des Menschen als eines Vernunftwesens ist die immer wachsende moralische Vervollkommnung, (biblisch: Heiligung,) und die damit verbundene verhältnißmäßige Glückseligkeit. Das sittliche Gefühl, wonach wir beurtheilen, was recht oder unrecht, sittlich gut oder böse sey, ist in unser aller Natur wesentlich gegründet. Sittlich böse nennen wir alles, was der Bestimmung des Menschen entgegen wirkt, oder was zweckwidrig ist in Hinsicht auf die höhere Bestimmung des Menschen; sittlich gut aber, was jene Bestimmung des Menschen befördert, oder jenem Zwecke gemäß ist. S. unten §. 51. Num. II.

2) Viele Menschen aber erreichen die sittliche Vollkommenheit nicht, wozu sie ihrer Anlage nach von Gott bestimmt sind. Wir finden, daß bey allen Menschen ohne Ausnahme in ihrem natürlichen Zustande die sinnlichen Triebe vorherrschend sind, und weit stärker wirken, als das sittliche Princip. Denn es fehlt ihnen entweder an Kräften zur Beherrschung der Sinnlichkeit und zur Vollbringung des Guten, oder sie wenden die Kräfte, die sie dazu haben, nicht gehörig dazu an. Beides läuft aber, in Absicht des Erfolgs, auf eins hinaus; denn wenn die Kräfte im Menschen ruhen oder schlummern, (d. i. nicht von ihm angewendet werden,) so ist eine neue Kraft nöthig, welche diese schlummernden sittlichen Kräfte in Wirksamkeit setzt, belebt und stärkt.

3) Wenn aber Gott den Menschen zu etwas bestimmt hat, so muß der Mensch auch dazu gelangen können. Nun aber ists Anlage und Bestimmung des Menschen, immer moralisch vollkommner zu werden; dazu muß er also auch gelangen können. Allein der Mensch hat die Kräfte nicht in sich selbst, moralisch besser zu werden; folglich muß er sie anders woher bekommen, und Gott muß ein Mittel veranstaltet haben, dessen Gebrauch die Kraft und Wirkung hat, den Menschen sittlich besser zu machen; denn unmöglich

kann

kann Gott den Menschen zu etwas bestimmt haben, was für ihn schlechthin unerreichbar ist.

4) Nun könnte es scheinen, und es wird auch von vielen behauptet, daß dies Mittel in der bloß philosophischen Erkenntniß und Ueberzeugung von den Pflichten, die das Naturgesetz uns vorschreibt, zu suchen sey, oder in der deutlichen und lebhaften Erkenntniß der sittlichen Wahrheiten; daß der Mensch also ohne religiöse Motive schon sittlich vervollkommt und tugendhaft gemacht werden könne. Nämlich: wenn der Mensch von der Nothwendigkeit der Befolgung der Vorschriften des Naturgesetzes und der damit unausbleiblich verbundenen Belohnung und Glückseligkeit überzeugt sey, so werde ihn sowohl diese Ueberzeugung, als auch die Hoffnung der Belohnung, welche die Tugend allemal bey sich führe, antreiben, und ihm Kraft genug geben, die Tugend auszuüben. — Allein diese Theorie ist bey einem nicht rein vernünftigen, sondern einem vernünftig-sinnlichen Wesen, dergleichen der Mensch ist, nicht durchaus anwendbar, sondern nur bey einem reinen Vernunftwesen, dergleichen der Mensch nicht ist. Denn diese philosophische Belohnung der Tugend, und folglich auch diese bloß philosophisch-moralische Ueberführung ist unzureichend zur Ausübung der vollkommenen Tugend, z. B. der Aufopferung für andere, auf Kosten seines eignen Vergnügens und Glückes andere zu beglücken. Und die Erfahrung spricht auch laut gegen die Zulänglichkeit dieses Mittels. Sie lehrt, daß die vollständigste Ueberführung von einer Pflicht dem Menschen doch keinesweges Kraft genug giebt, seine sündlichen Neigungen und Begierden zu überwinden. Es frage sich nur jeder selbst darüber; er gehe nur einen einzigen Tag seines Lebens sorgfältig prüfend durch. Und ist denn etwa der große Haufe der philosophischen Sittenlehrer unter Christen und Nichtchristen, jetzt und ehedem, bey der vollständigern Kenntniß und Ueberführung, die sie vor andern voraus haben, wirklich moralisch besser und tugendhafter, als der große Haufe der Menschen in andern Ständen? [S. Flatt Magazin für Dogm. und Moral, St. 1. Tübing. 1796. S. 240. f.] Da also dies Mittel, für sich allein genommen, unzulänglich ist, so kann es auch nicht das einzige von Gott angewiesene seyn; denn Gott kann dem Menschen keine für ihn unzulänglichen Mittel angewiesen haben. Die Erkenntniß und Ueberzeugung von den Forderungen des Naturgesetzes oder von den sittlichen Wahrheiten ist an sich sehr gut und nothwendig, aber es folgt aus dem Bisherigen, daß abermals eine Kraft nöthig sey, die jene Erkenntniß belebt, damit sie kräftig auf den menschlichen Willen wirke, und damit dadurch die Macht der Triebe unsrer sinnlichen Natur besiegt werden könne.

5) Diese Kraft zur Meidung des sittlich Bösen und Vollbringung des sittlich Guten ist allein zu suchen und zu finden in der Religion,

ligion, oder in der Beziehung auf Gott, oder in dem Glauben an Gott, als unsern höchsten Oberherrn, Gesetzgeber und Richter. Es äußert aber diese Kraft hier ihre Wirkung vermittelst der lebendigen Ueberzeugung und Gewißheit, welche die Religion uns Menschen von dem Willen des höchsten Gesetzgebers und von der von ihm abhangenden Belohnung der Tugend und Bestrafung des Lasters giebt. Wir kennen und haben keine stärkere Kraft, als diese, zur moralischen Vervollkommnung des Menschengeschlechts. Dies muß also das von Gott angewiesene Mittel seyn, durch dessen Gebrauch der Mensch Kraft dazu erlangt. Wir finden hier auch das ganze menschliche Geschlecht auf einem und demselben Wege; und wenn auch einige eine Zeit lang von diesem Wege abweichen, so fühlen sie doch gewöhnlich in mißlichen Lagen, in den Stunden, da ihnen um Trost bange ist, für sich und andere, sogleich das Bedürfniß wieder, zu demselben zurückzukehren. Es muß also in der Natur des Menschen, deren Urheber Gott ist, gegründet seyn, diesen Weg zu gehen. Man wende nicht ein: „es giebt aber so viel verschiedene Religionen, die häufig mit einander im Widerspruche stehen"; denn wenn man alles Falsche oder Zufällige davon abzieht, so bleibt doch bey allen diesen noch so verschiedenen Religionen immer die Idee von schuldiger Gottesverehrung und gerechter Vergeltung, die man von Gott, als dem höchsten Oberherrn und Richter, zu erwarten habe, übrig. Diese findet sich bey allen Menschen und Völkern, sobald sie anfangen, von ihrer Vernunft Gebrauch zu machen; nur sehr verschieden modificirt und entwickelt, nach Verschiedenheit ihrer Bedürfnisse und ihrer intellectuellen und moralischen Empfänglichkeit. Folglich stimmt das Menschengeschlecht hier im Wesentlichen überein, und das hier bemerkte Wesentliche jeder Religion ist eben die wirksamste Triebfeder wahrer oder vermeinter Tugenden bey den Menschen; folglich das Mittel und die Kraft, die Gott den Menschen gegeben hat, moralisch besser zu werden. Die Religion muß also im Allgemeinen Wahrheit zum Grunde haben, weil sie dem Menschen als Mittel zur Erfüllung seiner Bestimmung von Gott angewiesen ist. Denn es läßt sich nicht denken, daß Gott die Menschen durch Anweisung eines falschen und unzweckmäßigen Mittels täuschen könne.

§. 3.

Ueber natürliche und geoffenbarte Religion.

Die Erkenntniß Gottes, seiner moralischen Weltregierung und seines Willens kann auf zwiefache Art erlangt und geleitet werden: einmal durch die Natur, [M. §. 5. 6. pag. 3. 4.], (welche auch eine Erkenntnißquelle für die Heiden ist, bey deren unterlassenem Gebrauche auch sie keine Entschuldigung haben, Röm. 1, 20); und

dann

dann durch unmittelbare oder nähere Offenbarung Gottes, [M. pag. 7. sq.]. In Hinsicht auf diesen doppelten Erkenntnißgrund theilt man nun die Religion in natürliche und geoffenbarte ein. Auch Paulus unterscheidet beide, Röm. 2, 12. f. vergl. 1, 19. f. Die nähere göttliche Offenbarung nennt er *νομος*, und die, welche sie nicht haben, sondern Gott bloß aus der Natur erkennen, *ἀνομους* und *νομον μη ἐχοντας*. Vergl. Ps. 19, 2 — 7. Dahin gehört auch Apostelg. 14, 16. f. vergl. 17, 26. f. Wenn aber von der Gotteserkenntniß aus der Natur die Rede ist, so muß darunter nicht bloß, (wie oft geschieht,) die Natur außer uns, sondern auch die moralische Natur, welche in uns selbst ist, (oder das innere moralische Bewußtseyn des Menschen,) verstanden werden. Nämlich jeder, des Nachdenkens fähige Mensch findet 1) eine Quelle der wahren Gotteserkenntniß in der ihn umgebenden Natur, die ihn, wenn er darüber nachdenkt, zur Erkenntniß ihres Urhebers anleitet und einladet, Ps. 19, 2 — 7. Röm. 1, 20. Apostelg. 14, 17. vergl. 17, 24. ff.; 2) die andere aber findet jeder in sich selbst oder in seinem eignen Gewissen, welches ihn die Stimme eines höchsten, unsichtbaren Richters seiner Gedanken und Handlungen aufs deutlichste vernehmen läßt, Röm. 2, 12 — 16. Apostelg. 17, 27 — 31.

Nun zur Erläuterung dieser Eintheilung.

1) Da die lebendige Ueberzeugung und Gewißheit von dem Willen Gottes, des höchsten Gesetzgebers, und einer von ihm als Oberherrn und Richter zu erwartenden Vergeltung das Mittel ist zu unserer sittlichen Vervollkommnung, (§. 2. Nr. 5.), so läßt sich erwarten, daß Gott eine Gewißheit von beiden Stücken durch eine nähere Kundmachung oder Offenbarung gegeben haben werde. Denn so schätzbar auch die Aufschlüsse an sich sind, welche die natürliche Religion hierüber denjenigen giebt, die sie in ihrer größten Vollkommenheit kennen, (wozu doch immer nur wenige Menschen Gelegenheit und Fähigkeit haben); so läßt doch auch diese natürliche Gotteserkenntniß die Menschen, sobald sie ihre Bedürfnisse erst recht zu fühlen anfangen, in Absicht vieler sehr wichtigen Punkte, in beunruhigendem Zweifel, und giebt ihnen also nicht die volle Kraft, deren sie zu ihrer sittlichen Besserung und Vervollkommnung bedürfen. Auch jetzt bestätigt sich das als wahr, was Plin. hist. nat. XXX, 1. von seinen und den frühern Zeiten sagt: „ad religionem maxime etiamnum caligat humanum genus". [Gesneri Chr. Plin. 757. 5. cf. 760. not.] Also läßt sich erwarten, daß Gott diesen Mängeln durch nähere Offenbarung werde abgeholfen haben. Doch haben wir unsern Glauben an nähere Offenbarung nicht auf Demonstration a priori zu gründen; denn es kommt eigentlich nur darauf an, ob dergleichen wirklich vorhanden sey. Dies ist eine Thatsache, (res facti,) die folglich auf historischen Beweisen beruhet. Auf keine Weise

kann

kann a priori demonstrirt werden, daß es keine Offenbarung gebe, oder daß dergleichen unmöglich sey. Kann das Factum historisch dargethan werden, so beweist alles Raisonnement a priori nichts dawider. Die Christen halten nun die heilige Schrift alten und neuen Testaments für die Urkunden der wahren Gottesoffenbarung. Ob dies historisch richtig sey, ist im Artikel von der heiligen Schrift näher zu untersuchen; doch kommt einiges als Vorbereitung zu dieser Untersuchung auch schon hier in den folgenden Nummern vor. [Vergl. Jani's Versuch einer Beantwortung der Frage: ob eine allgemeine reine Vernunftreligion in dieser Welt möglich und von der Umschaffung oder Abschaffung der christlichen Religion zu erwarten sey? Berlin 1804. 8.]

2) Daß die Menschen das Bedürfniß einer nähern Offenbarung dringend gefühlt haben, beweist die ganze Geschichte der Menschheit. Wir finden, daß diejenigen Religionsstifter zu allen Zeiten den größten Beyfall und Eingang fanden, und ihren Zweck am sichersten erreichten, die ihre mehr oder weniger wichtigen Aufschlüsse über Religionswahrheiten als Gottesoffenbarung und positive Vorschriften Gottes ankündigten. Einige erdichteten dergleichen wissentlich; andere hielten sich selbst, (sey es nun mit Recht oder Unrecht; denn dies thut hier nichts zur Sache,) für Vertraute der Gottheit, und glaubten, daß dieselbe durch sie rede und lehre. Woher kam es aber, daß sie so leichtes und williges Gehör fanden bey ihren Zuhörern? Daher, weil sie den Wünschen und Erwartungen derselben entgegen kamen, und ihr Bedürfniß befriedigten. Bey den meisten Menschen macht ohnehin eigentlich nur positives Gebot und Verbot wirksamen und bleibenden Eindruck. Die Stimme des Naturgebots wirkt bey der zahlreichsten Menschenklasse für sich allein nicht stark genug. Die meisten denken auch, sich selbst überlassen, zu wenig darüber nach; und wenn sie es auch thun, so mangelt es ihnen doch in so vielen Fällen an voller Ueberzeugung und beruhigender Gewißheit, daß ihnen also eine positive Vorschrift, die diese Gewißheit giebt, wonach sie verlangen, höchst willkommen ist. Die Ueberzeugung, Gottes Autorität und seinen unmittelbaren Befehl vor sich zu haben, wirkt hier weit mehr, als die bündigsten Vernunftdemonstrationen des größten Weisen über Pflicht und Bestimmung des Menschen. Denn die wenigsten sind fähig, die Gründe eines solchen Unterrichts einzusehen, und oft kommt der Gedanke hinzu: es könnte aber doch wohl anders seyn! oder man erfindet wohl gar eigentliche Gegengründe. Wer aber fest überzeugt ist, daß unmittelbarer göttlicher Befehl da sey, der gehorcht, und thut seine Pflicht auch dann, wenn er den Grund und die innere Nothwendigkeit nicht einsieht: er thut es darum, weil Gott es geboten habe, es also gut und recht seyn müsse. — Es lehrt aber auch die Erfahrung, daß die bloße Naturreligion zur Volksreligion nicht geeignet sey. Sie hat

bey weitem nicht Evidenz und Kraft genug, und artet selbst unter policirten Völkern gar bald aus; ja der von Autoritäten unabhängige Naturalismus wird, sobald er unter dem großen Haufen zu herrschen anfängt, Feind und Störer der gesellschaftlichen Ordnung und Sittlichkeit.

Unter diesen Umständen wird man es also bey unbefangenem Nachdenken nicht widersprechend noch unglaublich finden, daß Gott dem Menschen wirklich durch nähere Offenbarung zu Hülfe gekommen seyn sollte, da das Gefühl des Bedürfnisses derselben unter den Menschen so allgemein ist. Ob es nun aber unter den vielen angeblichen Offenbarungen wirklich auch solche gebe, die unmittelbar göttlichen Ursprungs sind, wird unten untersucht; denn das ist Thatsache. So viel kann man indeß dreist behaupten, daß unsere heiligen Bücher des alten und neuen Testaments vor allen übrigen alten Religionsbüchern anderer Nationen und Religionsparteyen einen entschieden großen Vorzug haben, z. E. vor dem besten unter ihnen, dem Koran; so daß man also mit Recht den Satz als Axiom feststellen kann: „entweder enthalten unsere heiligen Bücher göttliche Offenbarung, oder es giebt dergleichen überall gar nicht schriftlich aufgezeichnet".

3) Es ist unläugbar und erfahrungsmäßig, daß sich die göttliche Vorsehung der in der heiligen Schrift enthaltenen Religionslehren und der heiligen Bücher selbst, dazu bedient habe, Wahrheit und richtige Begriffe von Gott und von unserer Bestimmung auf dem Erdboden zu verbreiten und allgemeiner zu machen; mithin zu den nützlichsten und wohlthätigsten Zwecken. Zwar sind viele darin enthaltene Wahrheiten auch aus der Natur vollkommen erkennbar und erweislich; aber ohne diese Bücher, — die das Ansehn göttlicher Offenbarung hatten, — wären sie so bald nicht bekannt geworden und nicht so schnell in Umlauf gekommen. Dies lehrt das Beyspiel aller der Nationen, die von diesen Schriften und ihrem Inhalt nichts wußten. Wie unwissend und unaufgeklärt in Religionssachen war nicht selbst der große Haufe der Aegypter, Griechen und Römer, bey aller ihrer anderweitigen großen Geisteskultur! Daher setzen auch schon Moses und die Propheten den eigenthümlichen Hauptvorzug der Israeliten darein, und behaupten, daß sie darum Gottes Volk wären, weil Gott sie sein Wort, seine Sitten und Rechte so habe wissen lassen, wie damals außer ihnen kein anderes Volk: 5 Mos. 4, 7. 8. Ps. 147, 19. 20. — So auch immer im N. Test., als: Röm. 3, 2. vergl. 9, 4.; und von den Heiden, wie sie das ihnen zu Theil gewordene Licht der Natur nicht so, wie sie sollten, angewendet hätten, Röm. 1, 19. 32. Das Gute in den Schulen und Schriften der aufgeklärten Philosophen unter Griechen und Römern blieb auch meist nur Eigenthum der Gelehrten und denkenden Köpfe, da es sich auf lange kunstmäßige, schlußreiche und tief-

tiefsinnige Philosopheme gründete, und es wirkte also sehr wenig zur Religions- und Sittenverbesserung unter der zahlreichsten Menschenklasse, die der Belehrung am meisten bedarf. Hiezu setze man noch die Bemerkung, daß es immer leichter ist, zu einer uns anders woher bekannt gewordenen Wahrheit die Beweisgründe aufzufinden, als die Wahrheit selbst zu entdecken. So bekamen die europäischen Nationen und andere Völker erst durch Annahme des Christenthums richtigere Religionsbegriffe; und nun erst lernten sie nach und nach viele Lehren, die sie dem Christenthume verdankten, auch aus der natürlichen Religion so bündig beweisen und bestätigen, wie es keiner ihrer Vorgänger, der des Lichts der christlichen Religion entbehren mußte, jemals vermocht hatte. Daher sagte Hume sehr wahr: „unsere wahre Philosophie von Gott sey erst 1800 Jahr alt". — Ueber die nicht allgemeine Verbreitung der christlichen Offenbarung s. §. 121. Vergl. M. §. 8. ff. pag. 4—6. S. Reimarus Abhandl. von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion; Ziegler's theol. Abhandl. (Gött. 1791. 8.) Num. 1.: über Naturalism. und positive Religion; und Stäudlin's Ideen zu einer Kritik des Systems der christlichen Religion, Gött. 1791. 8.

4) Ob nun zwar mit Grunde behauptet wird, daß die natürliche Religion Unvollkommenheiten, Mängel und Lücken habe, so muß sie doch deshalb nicht verachtet und herabgewürdigt werden. Sie ist bey allen ihren Unvollkommenheiten dennoch, an sich betrachtet, eine wahre Religion. Wir lernen, nach Paulus Ausspruch, auch aus der Natur Gott den Unsichtbaren kennen, Röm. 1, 20. Gott hat sich, nach Paulus Ausdruck, (das. V. 19.,) uns auch in der Natur geoffenbart, d. i. in den weisen Einrichtungen, die er, als Schöpfer, außer uns und in uns selbst gemacht hat, (s. oben Num. 1.). Diese Einrichtungen sind es eben, wodurch er (nach dem ausdrücklichen Zeugniß der heiligen Schrift) alle Menschen gleichsam von außen und von innen anspricht, oder vermöge deren er keinem unsers Geschlechts fern ist, und an keinem sich unbezeugt läßt. Apostelg. 17, 27. vergl. 14, 17. — Die ächte und reine Naturreligion kann daher der geoffenbarten nie widersprechen; und fände sich ein solcher Widerspruch, so würde er entscheidend beweisen, daß eine solche angeblich geoffenbarte Religion nicht wirkliche Gottesoffenbarung sey; denn Gott kann sich selbst nie widersprechen, und sich den Menschen in der Natur so, in der Offenbarung aber wieder anders zu erkennen geben. Die heilige Schrift empfiehlt auch selbst die Erkenntniß Gottes aus der Natur, und redet sehr ehrenvoll davon. S. Ps. 19, wo V. 1 — 7. von der Gotteserkenntniß aus der Natur, V. 8—12. von der geoffenbarten die Rede ist. Vergl. Apostelg. 14, 17. Röm. 1, 19. f. vergl. 2, 12. f.

5) Nach der Lehre der heil. Schrift fand Gott für gut, den Menschen von Zeit zu Zeit durch nähere Belehrung zu Hülfe zu kommen. Er belehrte sie über vieles, was sie langsamer, oder gar nie würden entdeckt haben, oder worin sie wirklich geirrt hatten. Also, die nähere Offenbarung bestätigt, verdeutlicht und vervollständigt die durch Natur und Gewissen uns Menschen schon zu Theil gewordene Offenbarung des unsichtbaren Schöpfers, Erhalters und Richters; sie macht uns das gewöhnlich nicht genug beachtete und oft ganz überhörte Zeugniß derselben (Röm. 1, 21. Apostelg. 14, 16.) erst recht verständlich und im höhern Grade nachdrücklich, nutzbar und genußreich. Ps. 19, 8—15. Wenn nun aber Gott den Menschen Belehrung gab über das, was sie nicht selbst aussinnen, oder durch Schlüsse finden konnten, so nennt man dies positive Belehrung, oder willkührliche, arbitraria, nicht in dem Sinne, als wäre es Willkühr ohne Gründe gewesen, (dergleichen bey Gott nicht denkbar ist,) sondern weil wir es nicht als nothwendig aus Vernunftgründen demonstriren können. [M. p. 7. §. 1.] Wenn nun Gott den Menschen Kenntniß von solchen Religionswahrheiten mittheilte, die sie selbst nicht aussinnen, oder durch Schlüsse finden konnten, so heißt dies in der heiligen Schrift: er habe ihnen seinen unbekannten Willen, die Tiefen der Gottheit u. s. w. geoffenbart, [M. p. 8. §. 3.] — Offenbarung aber (φανερωσις, ἀποκαλυψις) wird selbst in der heiligen Schrift in verschiedenem Sinne gebraucht, im engern und weitern, [M. p. 9. § 4.]: 1) im weitern: Bekanntmachung solcher Dinge, die der Mensch nicht weiß, wenn er sie gleich wissen könnte; so φανερουν von der Gotteserkenntniß aus der Natur, Röm. 1, 19., und ἀποκαλυπτειν, Phil. 3, 15.; 2) im engern: Belehrung über Dinge, die der Mensch für sich nicht wissen, und durch keine Schlüsse herausbringen kann; und daher 3) im engsten: die göttliche Belehrung über solche Religionswahrheiten zum Heil der Menschen, die ihnen aus der natürlichen Religion nicht bekannt geworden sind, und bekannt werden konnten, oder, die sie nicht durch Schlüsse aus der Natur der Dinge herleiten konnten. — Die geoffenbarte Religionslehre ist also der natürlichen nicht entgegengesetzt, sondern sie kommt zur natürlichen hinzu, wiederholt, bestätigt, verdeutlicht vieles aus derselben, setzt aber auch viel ganz Neues und Unbekanntes hinzu. — Alles dies läßt sich nun leicht auf die christliche Religion besonders anwenden. Wenn also gleich die Lehren der christlichen Religion der Vernunft nicht widersprechen dürfen, so folgt daraus doch nicht, daß die christliche Religion völlig gleichen Inhalts mit der Vernunftreligion seyn müsse, wie jetzt viele behaupten. Die christliche Religion ist wegen ihres positiven Erkenntnißgrundes eine positive Religion, wenn auch gleich ihr ganzer Inhalt vernunftmäßig ist; und als

ge=

geoffenbart muß sie anerkannt werden, so lange die noch nicht umgestoßenen Wunder Jesu und andere Beweise sichere Beglaubigung seiner unmittelbaren göttlichen Sendung sind. Die eigenthümlichen Hauptlehren des Christenthums [M. p. 7. u. 8.] sind unten als solche zu erklären.

Anm. Es ist ein Trugschluß, wenn man daraus, daß eine positive Religion zugleich vernünftig seyn müsse, folgert, daß sie nur Vernunftwahrheiten enthalten müsse. Allerdings muß sie nur solche Lehren enthalten, für welche überhaupt Sinn und Empfänglichkeit in uns ist, und welche den Gesetzen des Denkens und der Vernunft nicht widersprechen: aber deswegen brauchen es nicht lauter Wahrheiten zu seyn, welche schon die Vernunft deutlich aussagt; denn Gott kann mancherley thun und wollen, was wir Menschen apodiktisch zu demonstriren, viel zu unvermögend sind. [S. Ernesti vindiciae arbitrii divini in constituenda religione. Opusc.]

Auch das Positive ist Mittel der moralischen Religion, so wie die Religion überhaupt Mittel der Sittlichkeit ist.

Positiv nennt man in der Religionslehre diejenigen Erklärungen oder Belehrungen Gottes über Gegenstände der Religion, die nicht demonstrabel sind, oder welche nicht allein durch Vernunftschlüsse herausgebracht und bis zur Evidenz bewiesen werden können, wo also von den Menschen gefordert wird, daß sie sie glauben, oder ihnen Beyfall geben sollen; nicht, daß sie sie als nothwendig aus Vernunftprincipien erkennen und demonstriren sollen. Daher sind die Lehren, daß ein Gott sey, daß er die Menschen liebe, und die übrigen Lehren der natürlichen Religion keine positiven Lehren: die bestimmte Erklärung aber, daß Gott sich durch Jesum den Menschen geoffenbart habe, sie durch ihn und um seinetwillen beselige, sind positive Lehren; denn aus den bekannten Vernunftprincipien können sie nicht demonstrirt werden. Positivum also, oder θετικον, ist, quod ponitur, sive docetur, sic esse, non quod demonstratur geometrice. Der Ursprung dieses Sprachgebrauchs ist folgender: die Griechen sagen νομους τιθεναι, d. i. praescribere, praecipere, denn das Gesetz setzt bloß fest, oder gebietet, ohne zu demonstriren. Dies wurde nun auch auf Lehren (dogmata) übergetragen, sofern nämlich diese bloß bestimmen oder festsetzen, es sey etwas so, ohne sich auf Demonstration einzulassen.

6) Wer zur beruhigenden Gewißheit über die Göttlichkeit des Christenthums kommen will, der hat allerdings seine Prüfung mit der Sittenlehre Jesu anzufangen. Da wird es ihm nun bey unbefangener Untersuchung zwar bald einleuchten, daß keine erhabnere sey; keine, die mehr innere Wahrheit und entschiednern Werth für die Menschheit habe: aber, wenn es nun zur Anwendung und Ausübung derselben kommen soll, so wird er auch bald finden, daß ihm diese Anerkennung der Vortrefflichkeit und Wahrheit derselben eben so wenig Kraft dazu gebe, als zur Ausübung der Vorschriften der philosophischen Moral. S. §. 2. Num. 4. Kurz, er wird mit Paulus gleiche Erfahrung machen, und wird das alles wie aus seiner Seele herausgeschrieben finden, was Röm. 7, 7. bis zu Ende des Cap. steht. Wie erlangen wir aber diese uns mangelnde Kraft zur Ausübung? Nach der beständigen Behauptung Jesu und des ganzen N. Test. nicht anders, als wenn wir an Jesum Christum, oder an seine Person und ganze Lehre glauben. Dies kann aber

aber niemand, als wer überzeugt ist, daß Jesus wirklich der ist, wofür ihn die Bibel ausgiebt, und wofür er sich nach der Bibel beständig selbst ausgegeben hat, nämlich ein unmittelbarer Gesandter Gottes an die Menschheit, und zwar der größte unter diesen Gesandten, der Weltheiland, der Christus. Wer davon überzeugt ist, der wird auch a) glauben: daß er und seine Lehre das von Gott verordnete Mittel zur sittlichen Besserung und Seligkeit der Menschen sey; und wird b) dieselbe dazu auf die von Christo vorgeschriebene Art gebrauchen und anwenden. Thut er dies, so wird es ihm an Kraft nicht fehlen, die Sittenlehre Jesu auszuüben. Eben hier leuchtet es nun gleich klar in die Augen, wie innig und wie nothwendig die christliche Sittenlehre mit der christlichen Glaubenslehre verbunden sey, und wie daher eins von dem andern nicht getrennt werden dürfe! Denn die Sittenlehre des Christenthums wird immer von der christlichen Glaubenslehre unterstützt; und die Glaubenslehre unterrichtet uns, woher wir die Kraft nehmen sollen zur Erfüllung der Sittenlehre. Wer daher christliche Moral ohne christliche Glaubenslehre predigt, der predigt nicht Christi Evangelium, und predigt Christum vergeblich. Wenn nun also jemand Christum als göttlichen Gesandten, als seinen moralischen Gesetzgeber und Richter anerkennt, aber dabey gewahr wird, daß er seine Sittengesetze nicht halten kann; so entsteht daraus die Verpflichtung für ihn, der von Christo gegebenen Anleitung zu folgen, und den von ihm angezeigten Weg zu gehen, um zu der beruhigenden Gewißheit zu gelangen, daß Christus und seine Lehre das von Gott verordnete Mittel zur wahren sittlichen Vervollkommnung, und folglich zur Seligkeit der Menschen sey. (S. Joh. 7, 16. 17. und 14, 6.) Diese Anleitung wird nun in der christlichen Glaubenslehre ausführlich erläutert.

Anm. Einige Theologen haben die bisher erklärte Eintheilung der Religion in natürliche und geoffenbarte ganz verworfen, als F. Socinus, Ferguson, Gruner und Andere. [S. des Letztern theol. dogm. p. 9. und diss. censura divisionis religionis et theologiae in naturalem et revelatam. Hal. 1770.] Nämlich sie behaupten, der Mensch habe alle Gotteserkenntniß ursprünglich göttlicher Offenbarung zu verdanken, dergleichen die ersten Menschen schon im Paradiese empfangen hätten, und die sich dann weiter fortgepflanzt habe; es gebe also keine Gotteserkenntniß, die ursprünglich naturalis wäre. — Allerdings hat sich Gott, nach der heiligen Schrift, den Menschen schon in der frühesten Weltperiode näher geoffenbart, und vieles von dieser Kenntniß ist auch gewiß bey ihren Nachkommen nicht untergegangen. Aber darum ist diese Eintheilung doch nicht verwerflich. Denn a) sehr viele von den wirklich geoffenbarten Religionswahrheiten sind doch aus der Vernunft zugleich auch erkennbar, und sind von mehrern aus dem Lichte der Natur wirklich erkannt worden. Man sieht also bey dieser Eintheilung eigentlich nicht auf den Ursprung dieser Erkenntniß Gottes, sondern auf den Erkenntnißgrund. b) Von vielen geoffenbarten Wahrheiten wurden den ersten Menschen nur die Grundbegriffe bekannt gemacht; aber

ihrem eignen Fleiße blieb es überlassen, hierauf weiter zu bauen, andere Begriffe daraus herzuleiten, und den Gründen derselben nachzuforschen. Alles dies Beobachten und weitere Nachforschen geschah dann doch immer durch Betrachtung der Natur und durch vernünftiges Nachdenken darüber. Warum sollte man nun also diese aus der Natur geschöpften Religionskenntnisse nicht natürliche Religion nennen dürfen?

§. 4.

Ob es eine angeborne Gotteserkenntniß gebe?

Man theilte, ehedem sonderlich, die natürliche Gotteserkenntniß ein: in angeborne (insitam, innatam, congenitam, ἔμφυτον) und erlangte (acquisitam s. ἐπικτητον). Acquisita ist diejenige Gotteserkenntniß, die man durch den Gebrauch der Vernunft erlangt, durch Betrachtung der Welt und Nachdenken darüber. Unter der insita aber verstanden die Alten einen allen Menschen wirklich angebornen Begriff von Gott, den die Menschen also gleich mit auf die Welt brächten, ohne daß er ihnen gelehrt wäre, oder durch Nachdenken von ihnen erworben würde. Dergleichen angeborne Ideen (anteceptas animo notiones) behaupteten mehrere alte Philosophen, als Pythagoras und die Platoniker. [S. Cic. N. D. I, 16. f.; Seneca, Ep. 117.] Diese Behauptung verband Plato mit seiner Theorie von der Präexistenz der menschlichen Seele, ehe sie mit dem Körper sey verbunden worden. Er lehrte, alle Begriffe, die wir hätten, lägen schon in unserer Seele, und wir erinnerten uns, beym Lernen, aus unserm vorigen Zustande gleichsam nur wieder daran zurück. Auch Cartesius behauptete diese angeborne Erkenntniß, und mehrere Theologen sahen sie als Ueberbleibsel des göttlichen Ebenbildes im Menschen an. — Man kam auf diese Behauptung unstreitig daher, weil man bemerkte, daß bey allen Menschen, die einen Gott glauben, die Ueberzeugung von dessen Daseyn früher vorhanden sey, als die Kenntniß irgend eines theoretischen Beweises. Hieraus schloß man nun: da die Menschen diesen ihren Glauben an Gott nicht auf Speculation gründen, noch durch Speculation erlangt haben, so muß ihnen der Begriff von Gott angeboren seyn. Aber dergleichen angeborne Begriffe (ideas innatas) giebts nicht, wir erlangen sie alle durch den Gebrauch der in unserer Natur befindlichen Anlagen. [S. J. Locke Essay concerning human Unterstanding. London 1690.] Man kann, in dieser Hinsicht die menschliche Seele nach Aristoteles allerdings mit einem unbeschriebnen Blatte (tabula rasa) vergleichen, worauf aber alles dasjenige geschrieben werden kann, wozu die Empfänglichkeit und Anlage in ihr ist. Der Trugschluß liegt hier eigentlich darin: Die Menschen gründen ihre Ueberzeugung vom Daseyn Gottes und dessen Natur

und

und Eigenschaften nicht auf Speculation, (wozu ohnehin die wenigsten Fähigkeit haben): sie halten also den Begriff von Gott nicht darum für wahr, weil sie die theoretische speculative Vernunft davon überzeugt, sondern vielmehr darum, weil er mit den moralischen Vernunftprincipien oder mit ihrem moralischen Bewußtseyn, welches man das Gewissen nennt, vollkommen übereinstimmt, und diese ihn erfordern; wie dies Kant in der Kritik der reinen Vernunft und sonst weiter ausgeführt hat. Daher also kommt es, daß die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes bey dem Menschen früher vorhanden ist, als die Erkenntniß irgend eines theoretischen Beweises. Erst dann, wenn die speculirende Vernunft bey dem Menschen erwacht und cultivirt wird, sieht er sich nach theoretischen Beweisen für die Wahrheiten um, die ihm schon aus der praktischen Vernunft bekannt waren. — Gegen die angeborne Idee von Gott streitet aber auch die Erfahrung, daß die allerrohesten Menschen, bey denen sich nämlich das praktische Vernunftvermögen noch nicht gehörig zu entwickeln und seine Kraft zu äußern angefangen hat, gar keinen Begriff von Gott und Gottesverehrung haben, und also auch keine Zeichen des Begriffs, oder Worte in ihren Sprachen. [S. Robertson's Geschichte von Amerika, Th. 1. S. 442. Steller's Beschreibung von Kamtschatka, S. 268. Oldendorp's Geschichte der Mission auf den Caraibischen Inseln, S. 64.] Auch bey einzelnen, völlig in der Wildniß und Abgeschiedenheit von andern Menschen aufgewachsenen Personen hat man dies so gefunden. — Versteht man daher unter der angebornen Gotteserkenntniß bloß eine natürliche Fähigkeit und Anlage des Menschen (potentia propinqua), vermöge deren er sehr leicht zur Gotteserkenntniß gelangt, (wie Musäus, Buddeus u. A. es nahmen,) so hat die Sache ihre Richtigkeit. Diese Anlage und Fähigkeit ist eben in der praktischen Vernunft, die ihre Wirksamkeit am frühesten beym Menschen äußert, gegründet. Nur heißt dies dann freylich sehr uneigentlich cognitio insita.

Man hat aber die cogn. insita auch aus zwey Paulinischen Stellen beweisen wollen; aber es ist Mißverstand, und Paulus Lehre ist ganz mit der eben aufgestellten Theorie einstimmig.

1) Röm. 2, 14. 15. In dieser Stelle ist von dem moralischen Sinn oder Gefühl die Rede, welches sich bey allen Menschen schon in der Kindheit findet, sobald nämlich das praktische Vernunftvermögen sich zu entwickeln anfängt. Vermöge dieses Gefühls kann weder der rohe Wilde, noch der höchst verfeinerte Mensch, (wenn er unbefangen und frey von Leidenschaften ist,) die Billigung des Rechts und die Hochschätzung der Tugend verläugnen. Dies hängt nun aber mit der Idee von Gott genau zusammen, und führt den Menschen darauf, wie vorher bemerkt

 ist.

ist. Paulus sagt: dies Gefühl haben auch die Heiden, νομον μη ἐχοντες. Sie haben zwar keine nähere Offenbarung (νομον); aber das, was darin für recht oder unrecht erklärt wird, erkennen sie ihrerseits auch dafür, aus bloß natürlicher Erkenntniß, φυσει, ohne nähere Offenbarung, (wie V. 27. derselbe Gegensatz,) und handeln danach. Dies erklärt er V. 15.: „sie beweisen (ἐνδεικνυνται), nämlich durch ihre Urtheile und Handlungen, daß die Vorschrift des Gesetzes (ἐργον νομου, was nach dem Sittengesetz zu thun oder zu lassen ist) in ihr Herz geschrieben sey. Aus diesem Ausdruck hat man vornehmlich die cognitio insita herleiten wollen. Aber er zeigt bloß eine sehr genaue Kenntniß einer Sache an, die so fest und gewiß in der Seele geworden ist, daß sie sich nicht verdunkeln und austilgen läßt, wie Ebr. 8, 10. (Gott hat den Israeliten sein Gesetz ins Herz geschrieben) und Cic. Acad. IV, 1. (res in animo suo insculptas habere). [S. Wetstein ad h. l.] „Ihr Gewissen klagt sie an, wenn sie unrecht — spricht sie los, wenn sie recht gehandelt haben; also muß es ihnen an sicherer Erkenntniß von Recht und Unrecht nicht fehlen."

2) Röm. 1, 19. 20. Es wird der Satz ausgeführt: Die Heiden sind, wenn sie das Naturgesetz übertreten, auch strafbar; so wie es die Juden sind, wenn sie den Vorschriften der nähern Offenbarung zuwider handeln. „Auch die Heiden können Gotteserkenntniß leicht erlangen, (το γνωστον του θεου für γνωσις θεου), sie ist auch ihnen einleuchtend, φανερον ἐστι ἐν αὐτοις für αὐτοις). Denn Gott hat sie ihnen geoffenbart oder bekannt gemacht, d. i. ihnen Gelegenheit gegeben, durch die Natur zu dieser Kenntniß zu gelangen. Damit hängt nun V. 20. extr. zusammen, εἰς το εἰναι, daß also auch sie sich (mit der Unwissenheit) nicht entschuldigen können. Die Worte V. 20.: τα γαρ — — θειοτης, sind Parenthese und Erläuterung des Satzes V. 19.: Gott hat sich ihnen geoffenbart. Nämlich in der Parenthese zeigt er, wie und wodurch er dies gethan habe: „denn seine an sich unsichtbaren, unerkennbaren Eigenschaften, (ἀορατα αὐτου), als seine Allmacht und übrigen göttlichen Vollkommenheiten, (θειοτης), können seit der Weltschöpfung (ἀπο κτ. κοσμου, so lange die Welt steht, vergl. Luc. 11, 50.), durch Betrachtung der Geschöpfe, (ποιημασι), durch Nachdenken über Gottes Werke, erkannt werden. Hier ist folglich von der cognitio acquisita die Rede. — Die erstere Stelle handelt also vom moralischen Gefühl, das allen Menschen, auch den Heiden, den gebildeten und rohen, eigen ist; diese letztere, von der Erkenntniß Gottes aus

den

den Geschöpfen, wie man sie auch bey den schon gebildetern Heiden findet, die über die Welt nachdenken und Betrachtungen anstellen. Denn mit solchen hatten Paulus und seine Leser in Rom damals zu thun; und daher redet er eigentlich von diesen.

§. 5.

Von den Glaubensartikeln und der analogia fidei.

I. Ueber Glaubenslehren und deren Eintheilung. Die einzelnen Theile, woraus das System der theoretischen Religionslehre besteht, nennt man Glaubenslehren, articulos fidei, besser lat. capita fidei (Christianae), auch loci, von den Fächern und Rubriken, in welche etwas gebracht oder gesammelt wird; daher loci theologici. Unter einem dogmatischen Lehrgebäude, oder einem Systeme der theoretischen Theologie versteht man den ganzen Umfang der dogmatischen oder theoretischen Religionswahrheiten, in ihrem gehörigen Zusammenhange und Verbindung vorgetragen. — Die Glaubensartikel theilt man verschieden ein:

1) In Ansehung des Erkenntnißgrundes, in puros et mixtos. Puri, Wahrheiten, die lediglich aus der heiligen Schrift erkannt werden; mixti, die nicht nur in der heiligen Schrift gegründet, sondern auch aus der Vernunft erkennbar und erweislich sind. [M. p. 10. unten.]

2) In Absicht ihrer innern Erheblichkeit und ihres Verhältnisses gegen den ganzen christlichen Lehrbegriff, in art. fundamentales und non sive minus fundamentales, (Baumgarten: Grundwahrheiten und Nebenwahrheiten). [S. M. p. 12. §. 3. 4.] Zu genauerer Bestimmung derselben haben die theologischen Streitigkeiten Anlaß gegeben. Fundamentales sind solche, ohne welche die in der heiligen Schrift vorgetragene Lehre gar nicht statt finden könnte, mit denen sie stehn oder fallen würde, als die von Morus p. 8. angeführten. Nach anderer Erklärung: „die nicht geläugnet oder bestritten werden können, ohne den Grund des christlichen Glaubens und der Seligkeit umzustoßen.“ Andere nennen sie essentiales. Non fundam. aber, die nicht zum Wesentlichen der Religion gehören, die man also ohne Schaden seiner Wohlfahrt nicht wissen kann. (S. §. 4.) Man hat die fundamentales dann wieder in primi und secundi ordinis abgetheilt. — Bemerkungen hierüber:

(1.) Diese Eintheilung ist zuerst von Nic. Hunnius in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts deutlich vorgetragen; und ihm folgten Calov, Musäus, Baier rc. (2) Der Ausdruck selbst ist aus 1 Cor. 3, 10. 11. f. genommen. Da vergleicht Paulus

sich

sich und andere christliche Lehrer mit Baumeistern, die christliche Gemeine mit einem Gebäude, und die einzelnen christlichen Lehren mit Baumaterialien. Grundlegen wird dort vom Vortrag der Hauptwahrheiten des Christenthums gebraucht, welche Paulus und andere Lehrer bey Stiftung der Gemeinen predigten, im Gegensatz zu dem Weiterbauen, (ἐποικοδομειν, was zu Corinth von andern geschehen war, V. 6. 7.). Auf dieselbe Art ists auch Eph. 2, 20. Den Unterricht in den Anfangsgründen, den er gegeben hatte, nennt er V. 2. γαλα, auch Ebr. 5, 12. und Ebr. 6, 1. λογος ἀρχης του Χριστου. Im Paulinischen Sinne sind also art. fund. eigentlich diejenigen christlichen Hauptwahrheiten, welche den Anfängern, oder denen, die Christen werden wollten, zuerst vorgetragen wurden. Paulus will aber, daß sowohl diese, als auch die höhern Lehren (für Geübtere) alle ihre Beziehung auf die Hauptlehren von Christo als Weltheiland haben, und diesen nicht entgegen seyn sollen. V. 11.

Diejenigen Lehren genau zu bestimmen, welche die Apostel als nothwendig und wesentlich zum Christenthum gehörig angesehn haben, ist in der That nicht schwer, da sie's so oft und deutlich sagen. Man braucht daher nur auf dem historischen Wege zu bleiben; also nach denselben Grundsätzen zu Werke zu gehn, die man befolgt, wenn man untersuchen will, was zu dem Wesentlichen einer jeden andern positiven Religion, z. B. der Muhamedanischen, von ihren Stiftern und den ersten Lehrern derselben gerechnet ist. Gleichwohl ist unter den Theologen der verschiedenen Parteyen zu allen Zeiten große Uneinigkeit darüber gewesen, weil sie häufig von ganz andern Gesichtspunkten als die ersten christlichen Lehrer ausgingen. Daher mußte denn ihr Urtheil darüber nothwendig von dem Urtheile derselben sehr abweichen. Wie kann z. B. ein Theolog, der Christum nicht für einen unmittelbaren göttlichen Gesandten hält, — wofür ihn das N. T. auf allen Blättern ausgiebt, — mit dem Urtheil der ersten christlichen Lehrer über ihn, über seine Lehre und das Wesentliche derselben übereinstimmen? Nur müßte jeder, der hierin nicht des Glaubens der Apostel ist, so ehrlich seyn, es zu sagen, und sich nicht erlauben, ihre Aussprüche seinem Systeme anzupassen. Aber häufig bestimmt man sich erst die Lehre und den Zweck Jesu nach seinen philosophischen Principien, und erklärt dann danach die heil. Schrift. — Will man bestimmen, was die Apostel für christliche Hauptlehren hielten, und als solche den Juden und Heiden predigten, so braucht man nur auf die Stellen zu merken, wo Christus und seine Schüler absichtlich die Anfangsgründe des Christenthums, worin alle unterrichtet wurden, vortragen, z. B. die Apostel bey Stiftung der Gemeinen in der Apostelgeschichte und Christus bey Aussendung seiner Schüler, (Matth. 28. rc.), oder wo sie's auch wohl deutlich dabey sagen, das wären die Hauptlehren. (Vergl.

beson-

besonders 1 Cor. 3. 1 Thess. 1, 8 — 10. Ebr. 6, 1. f.) Es waren folgende Lehren: (1.) von der Einheit Gottes (wider heidnische Vielgötterey und damit verbundene Irrthümer), und daß dieser einige Gott, der sich als Vater, Sohn und heiliger Geist geoffenbart habe, Urheber, Erhalter und Regierer aller Dinge sey. (2.) Die Lehre von Jesu, daß er a) der von den Propheten geweissagte und durch Wunder beglaubigte Messias oder Weltheiland (σωτηρ) und Sohn Gottes sey, und daß er als dieser das Ansehn des höchsten Gesandten Gottes habe, dem keiner an die Seite gesetzt werden dürfe. Dies ist das Eigenthümliche und Unterscheidende des Christenthums, worauf auch Christus immer dringt, und alle Apostel, 1 Cor. 3, 11. Wer dies Ansehn Christi beyseit setzt, dessen Unterricht ist nicht christlich, so wahr und nutzbar er übrigens auch an sich seyn möchte. Auf diese Grundlehre, Jesus sey der Christus, werden nun die folgenden Hauptlehren des Christenthums alle gebauet, wie Paulus sagt. [S. Storr über den Geist des Christenthums, in Flatt's Magazin für Dogmatik und Moral, St. 1. S. 103. f. Tüb. 1796.] b) Daß er Mensch geworden, gestorben und wieder auferstanden, und in den Himmel zurückgekehrt sey, wo er über alles erhaben sey, und wo er die ihm gebührende göttliche Herrlichkeit genieße und einst unser Richter seyn werde. c) Daß wir ihm nicht nur die vollkommenste Belehrung über unsere Pflichten, sondern auch die Begnadigung bey Gott und Befreyung von Sündenstrafen zu verdanken haben, und zwar letztere seinem Leiden und Tode für uns, (αἱμα), dessen Andenken feyerlich im Abendmahl erneuert wird. Diese Lehren von Christo werden immer als Haupt- und Grundlehren vorgestellt. Hiebey wird (3.) die Lehre von der sittlichen Verderbtheit und dem moralischen Verfall der Menschen immer vorausgesetzt, und oft ausdrücklich und in den stärksten Ausdrücken eingeschärft. (4.) Die Lehre, daß es eine höhere göttliche Belehrung und Leitung gebe, die sich unter den Christen damaliger Zeit auf mancherley Art (unmittelbar und mittelbar) wirksam zeigte und auch ferner zeigen werde, (πν. ἁγ., χαρισματα πνευματος). (5.) Die Lehre von der Seelenunsterblichkeit und künftigen Vergeltung, nebst Todtenauferstehung, welche gegen die Heiden und Sadducäer behauptet wird. (6.) Der Grundsatz, daß Heiligung oder moralische Vervollkommnung, nebst der damit in gleichem Verhältniß stehenden Glückseligkeit, die Bestimmung des Menschen sey, und daß nur derjenige der Christenrechte und des Christenglücks in diesem und dem künftigen Leben theilhaftig werde, der wahre Herzensbesserung erfahren habe und den Vorschriften Jesu gemäß handle. (7.) Die Lehre, daß die Beobachtung des Gesetzes, (nicht nur des Mosaischen Kirchen- und Polizeygesetzes, sondern auch selbst die Beobachtung des allgemeinen Sittengesetzes,) nicht Erwerbungs-

grund

grund der Begnadigung und Seligkeit des Menschen sey, obgleich die Beobachtung des letztern seine unerläßliche Pflicht wäre. Diese Sätze werden besonders von Paulus der jüdischen Behauptung des Gegentheils entgegen gestellt; wo denn auch Paulus zeigt, daß das Mosaische Gesetz für die Christen keine Verbindlichkeit mehr habe. (8.) Die Lehre von der Taufe, wodurch jedem, der in die christliche Kirche aufgenommen wurde, die christlichen Rechte ertheilt und zugesichert werden sollten. — Dies sind die christlichen Hauptlehren, welche die Apostel vortrugen.

Anm. Allgemein anerkannt ist es, daß im A. T. (in der Mosaischen Verfassung) alles von theokratischen Principien ausging: aber eben so klar ist es aus dem N. T., daß in der neuen oder christlichen Verfassung sich alles auf Theokratie und Christokratie gründet; d. i. Christus ist nicht bloß Lehrer, (ein nunmehr verstorbener Lehrer, wie etwa Sokrates, Plato und andere Weise der Vorzeit, die nur noch in unserm Andenken bey uns fortleben, aber selbst nicht mehr persönlich auf uns wirken,) sondern er ist zugleich auch jetzt noch, wie ehedem und zu allen Zeiten, wirkliches und thätiges Oberhaupt (König, ὁ κυριος) und Richter (κριτης ζωντων και νεκρων). Also nach der rein biblischen Ansicht ist das Christenthum, so wenig wie die Mosaische Verfassung, eine bloße Lehranstalt, (in welcher der Lehrer seine Vorschriften bloß auf das innere Gewicht seiner Gründe stützt,) sondern es ist zugleich eine göttliche Regierungsanstalt, in welcher sich der Wille Aller unter den Willen Christi, als des höchsten Oberherrn, Gesetzgebers und Richters, vereinigen soll, zu ihrer Besserung und Beseligung in Zeit und Ewigkeit. Eben darauf will die Bibel eigentlich den unbedingten Gehorsam gegründet wissen, den Christo alle Bürger seines Reichs zu allen Zeiten zu leisten schuldig sind, bloß darum, weil Er — der hinlänglich von Gott beglaubigte Gesetzgeber, Herr und Gebieter — es so will und vorschreibt. Zwar unterläßt er nicht, als Lehrer auch Gründe anzuführen, zur Unterstützung seiner Vorschriften; aber er fordert auch zugleich als unser höchster Gebieter und Richter Gehorsam auf sein bloßes Wort. Beläge dazu sind nicht nur in den Schriften der Apostel allenthalben, sondern auch fast in allen Reden Jesu. (S. z. B. Matth. 5. ff.)

II. Von der Glaubensübereinstimmung oder analogia fidei, [M. p. 14. §. 5.], und von der anal. scripturae. Unter der anal. fid. s. doctrinae Christianae versteht man die Verbindung der christlichen Glaubenslehren unter einander, und das daraus entstehende Verhältniß dieser Lehren gegen einander und gegen das Ganze der christlichen Lehre. Hiemit ist die anal. script. genau verbunden. Denn so nennt man die Verbindung und Uebereinstimmung aller in der heiligen Schrift enthaltenen Religionswahrheiten. Bey der anal. fidei liegt die anal. script. zum Grunde, indem die Glaubenslehren aus der heiligen Schrift hergeleitet werden. Diese Uebereinstimmung muß in jeder Disciplin statt finden. Es muß da alles zu Einem Zweck harmonisch zusammenstimmen, in den Sätzen dürfen keine Lücken und Widersprüche seyn, es muß alles planmäßig zusammenhängen und in natür-

licher

licher Ordnung eins aus dem andern hergeleitet werden. Also vorzüglich in der Religionslehre.

Der Ausdruck ist aus Röm. 12, 6. entlehnt. Allein dort ist ἀναλ. πιστ. das Verhältniß oder Maaß des Christenglaubens oder Christenthums (in Theorie und Praxis), was V. 3. μετρον πιστεως, heißt, und der Sinn der: jeder Christ soll seine Kenntnisse und Erfahrungen im Christenthum, deren Maaß verschieden sey, zum allgemeinen Besten der Gemeine anwenden. So solle z. B. der, welcher die Gabe der Prophetie habe, sich an dieser Gabe genügen lassen, und sie nach seinen Kräften zum Besten anderer gebrauchen.

Ob nun gleich der Ausdruck in jener Stelle in einem andern Sinne steht, so ist doch die Sache selbst, die in der Glaubenslehre damit bezeichnet wird, richtig und gegründet. Es gehört zur anal. fidei im dogmatischen Sinne:

1) Daß keine Glaubenslehre der andern widerspreche, und daß alle in einem Hauptpunkt, zu einem Hauptzweck zusammenstimmen, nämlich die moralische Besserung und Vervollkommnung (Heiligung) des Menschen zu befördern; z. B. die Lehre von der Strafgerechtigkeit Gottes muß so erklärt werden, daß sie mit der Lehre von seiner Güte nicht im Widerspruch steht, und der sittlichen Besserung des Menschen nicht hinderlich, sondern förderlich wird. [S. M. §. 6]

2) Daß die einzelnen Glaubenslehren sich gegenseitig einander erklären und erläutern, auch richtig aus einander gefolgert und hergeleitet werden. Es gehören also auch solche Sätze mit zur Glaubenslehre, die nicht mit ausdrücklichen Worten in der heiligen Schrift stehn, wohl aber durch richtige Folgerungen daraus hergeleitet werden. — Es darf auch keine Lehre aus der Verbindung, worin sie mit andern steht, herausgehoben, vereinzelt, und bloß für sich allein betrachtet werden, weil sie sonst leicht in einem falchen Lichte erscheint, z. B. die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, und vieles im Artikel von Christo.

3) Daß die einzelnen Glaubenslehren in einem natürlichen Zusammenhange und an gehörigem Ort und Stelle ordnungsmäßig abgehandelt werden. Zwar ist Ordnung und Methode an sich willkührlich; aber es muß doch ein regelmäßiger Plan im Ganzen und in den einzelnen Theilen befolgt werden, und diejenigen Lehren müssen nachfolgen, bey welchen andere vorausgesetzt werden. So wäre es z. B. widersinnig, mit der Lehre von den letzten Dingen, oder Abendmahl und Taufe anzufangen, da bey diesen Lehren andere vorausgesetzt werden, ohne welche sie nicht verstanden und gründlich erklärt werden können.

§. 6.

§. 6.

Von den Religionsgeheimnissen. [M. p. 41. 42. §. 32. 33.]

1) Geheimniß ist das gewöhnliche deutsche Wort, womit das gr. μυστηριον im N. T. übersetzt wird. Dies bedeutet überhaupt jede verborgene, verschlossene, unbekannte Sache, und entspricht dem hebräischen מִסְתָּר. Im N. T. wird es meistens von Lehren gebraucht, die dem Menschen verborgen oder verschlossen sind, entweder weil sie dieselben vorher nicht gehört haben, (also jede unbekannte Lehre,) oder weil sie ihre Fassungskraft übersteigen. Bisweilen sind beide Rücksichten mit einander vereinigt; am häufigsten aber ist es im weitern Sinne: jede unbekannte Lehre. Daher bedeutet es 1) das Christenthum überhaupt in seinem ganzen Umfange, weil es vor seiner Kundmachung unbekannt war, — so μυστηρ. πιστεως 1 Tim. 3, 9.; 2) einzelne geoffenbarte christliche Lehren oder Glaubenswahrheiten, als 1 Cor. 4, 1. 15, 51.; und besonders 3) bey Paulus heißt so vorzugsweise häufig die Lehre von der Allgemeinheit der göttlichen Gnade in Christo, die sich auf alle Menschen, Juden und Heiden erstrecke, (weil sie den Juden so fremd und unbekannt war). Ephes. 1, 9. 3, 3. vergl. V. 6. ꝛc.

2) In der Theologie pflegt man nun gewöhnlich das Wort Geheimniß oder mysterium im engern Sinne zu nehmen, daß es nämlich solche in der heiligen Schrift geoffenbarte Lehren anzeigt, deren Art und Weise vom menschlichen Verstande nicht deutlich eingesehn werden kann. Dazu gehört also zweyerley: a) es muß erweislich seyn, daß die Lehre wirklich in der heiligen Schrift steht; b) sie muß von der Art seyn, daß sie die menschliche Fassung oder die Begriffe des menschlichen Verstandes übersteigt, jedoch muß sie denselben nicht zuwider seyn oder widersprechen, z. B. die Lehre von Vater, Sohn und heiligem Geist, vieles im Art. von Christo, als von seiner Person, Vereinigung beider Naturen, Erlösungswerk ꝛc. Hiebey ist folgendes zu bemerken:

(1.) Ob solche Religionsgeheimnisse in der heiligen Schrift wirklich vorkommen, darüber kann eigentlich bloß nach hermeneutischen Gründen entschieden werden. Aus Unkunde des Sprachgebrauchs hat man in manchen biblischen Aussprüchen Geheimnisse gesucht, worin dergleichen nach einer richtigen Auslegung nicht enthalten sind. Mehrere von den Kirchenvätern schon haben die Geheimnisse sehr vervielfältigt, weil der Hang, Geheimnisse zu suchen, damals sehr herrschend war; auch unter den Heiden, wo die Mysterien in großem Ansehn waren. Viele glaubten deshalb, auch die christliche Lehre müsse recht viel Geheimes und Unbegreifliches enthalten. Die Anmerk. M. p. 41. (3.) ist daher sehr richtig, daß

es nicht gut sey, die Zahl der Geheimnisse absichtlich zu vermehren. Aber in neuern Zeiten wurde es dagegen wieder herrschender Hang unter mehrern Theologen, daß sie gar keine Geheimnisse zulassen wollten, und sie daher aus der Bibel gewaltthätig heraus erklärten, weil sie nämlich nach ihren philosophischen Theorien wider Geheimnisse eingenommen waren, und sie also auch in der heiligen Schrift nicht dulden wollten.

(2.) Da man den Inhalt einer göttlichen Offenbarung nicht zum voraus, a priori, bestimmen kann, so sollte man auch nicht a priori darthun wollen, daß in einer göttlichen Offenbarung nothwendig Geheimnisse enthalten seyn müßten. Geheimnisse sind, an sich betrachtet, kein nothwendiges Erforderniß und Kennzeichen einer Offenbarung. Eben so wenig aber kann auf der andern Seite a priori dargethan werden, daß in einer geoffenbarten Religion keine Geheimnisse seyn könnten. Denn es kommt hier auf eine Thatsache an, wobey dergleichen Demonstrationen a priori nicht statt finden.

(3.) Weil indessen der höchste Zweck einer nähern göttlichen Offenbarung die Beförderung der sittlichen Vervollkommnung der Menschen ist; so läßt sich so viel allerdings bestimmen, daß solche dunkle und unerklärliche Lehren, deren Bekanntmachung diesem Zweck entgegen wirken würde, oder die mit andern praktischen Wahrheiten in gar keiner Verbindung ständen, nicht zu den geoffenbarten Religionslehren gehören könnten. Dies ist aber bey den christlichen Religionsgeheimnissen nicht der Fall. Sie stehn mit andern klaren und höchst praktischen Wahrheiten durchgängig in genauer Verbindung, und zwar so, daß, wenn jene Geheimnisse weggenommen werden, diese praktischen Wahrheiten nicht mehr so bleiben, wie sie in der heiligen Schrift vorgetragen sind. So hängt z. B. die Lehre von Vater, Sohn und heiligem Geist auf das genaueste mit der Lehre von Christo zusammen. Auch die Lehre von unsern Pflichten und Verhältnissen gegen Gott steht damit in genauer Verbindung; sie wird, wenn wir jene Geheimnisse weglassen, anders, als die heilige Schrift sie vorgetragen hat. — Hieraus folgt also die wichtige Regel, daß man die Geheimnisse nicht für sich allein nehmen, und gleichsam vereinzeln müsse, sondern daß man sie immer nur im Zusammenhange mit den andern in der Bibel enthaltenen Religionswahrheiten zu betrachten habe.

(4.) Der Grund, warum uns in mehrern geoffenbarten Lehren, die in der heiligen Schrift vorgetragen sind, vieles unerklärlich und räthselhaft ist, (z. B. vom Erlösungswerke, Gott und Mensch in Einer Person, Gott mit den Menschen versöhnt durch den unschuldigen Tod eines Gottmenschen, rc.,) liegt darin, weil die Prä-

missen oder Vordersätze, worauf diese Lehren beruhen, außer unserm Gesichtskreise, nämlich in der Geisterwelt liegen, wovon wir im Grunde gar nichts wissen. Könnten wir aus der Sinnenwelt hinaus versetzt werden, und wäre es möglich, uns diese Prämissen begreiflich zu machen, so würden uns ohne Zweifel diese Lehren klarer werden, wir würden keine Bedenklichkeiten dabey fühlen, und sie consequent und zusammenhängend finden. Wie viele Dinge giebts selbst in der Sinnenwelt, deren Grund wir nicht einsehn, ohne die Wirklichkeit derselben läugnen zu können! Um wie viel mehr also in der uns jetzt fast ganz unzugänglichen Geisterwelt!

(5.) Hieraus folgt aber auch, daß sich die menschliche Vernunft in ihrem gegenwärtigen Zustande alles Grübelns über die innere Natur und Beschaffenheit solcher Gegenstände ganz zu enthalten habe, die so ganz außerhalb der Gränzen ihrer sinnlichen Begriffe und Vorstellungen liegen. Sie soll so bescheiden seyn, sich hier bloß an die Aussprüche der heiligen Schrift zu halten, und dabey zu bleiben. Das Gegentheil hievon ist immer von sehr nachtheiligen Folgen gewesen. — Die beständige Lehre der heiligen Schrift davon ist die, „daß der Mensch diese außer seinem sinnlichen Gesichtskreis liegenden Dinge zwar nie deutlich einsehn und begreifen könne, daß sie aber doch, aller Einwendungen ungeachtet, geglaubt werden müssen, sofern sie Mittel zur Heiligung oder sittlichen Vervollkommnung der Menschen sind, und sich als solche in der Ausübung und durch die Erfahrung wirksam beweisen. Daher müsse der Mensch an Christum, als den Erlöser und Seligmacher, an Gott, als Vater, Sohn und heiligen Geist, glauben, und diese Lehren auf die in der christlichen Lehre vorgeschriebene Art zu seiner Heiligung anwenden, wenn gleich die Gründe und der innere Zusammenhang derselben unerforschlich für ihn wären.“

Aus allem bisher Gesagten erhellt, daß die Religion ein Bedürfniß der menschlichen Vernunft ist, und daß sie also auf einem Glauben beruht, der sich auf Vernunftgründe stützt; denn sonst würde er Aberglaube seyn. Allerdings kommt daher alles darauf an, daß der Glaube vernünftig oder vernunftmäßig sey, d. i. den Gesetzen der denkenden menschlichen Vernunft gemäß, damit man ihn vor sich selbst und vor andern rechtfertigen könne. Aber zu dieser Vernunftmäßigkeit des Religionsglaubens gehört eigentlich nur dies, daß er keinen Widerspruch gegen die Vernunft und Sittenlehre in sich fasse. Denn wo dies letztere der Fall ist, da kann ich ihn theils vor mir selbst nicht rechtfertigen, theils auch ihn nicht mit seinen Gründen andern empfehlen. Allein auf Begreiflichkeit der Lehren, die man glauben soll, kommt es hier gar nicht an. Dies deswegen nicht, weil in der Religionslehre von übersinnlichen Gegenständen die Rede

ist,

ist, die uns Menschen der Natur der Sache nach immer unbegreiflich bleiben. Es war daher ein großer Irrthum und Mißgriff mehrerer neuern Philosophen und Theologen, wenn sie bey Untersuchung und Festsetzung der Religionslehren von der Begreiflichkeit derselben ausgingen. Dieser Grundsatz führte sie nun dahin, nicht nur in der positiven christlichen Religion, sondern auch selbst in der natürlichen alles wegzuerklären oder zu verwerfen, was ihnen nicht begreiflich war; und die, welche hier recht consequent zu Werke gingen, kamen endlich so weit, alle Religion gänzlich aufzuheben, oder nur den Namen davon übrig zu lassen. Uns ist und bleibt das Wesen Gottes völlig unbegreiflich. Was Gott an sich ist, und wie er an sich wirkt und handelt, das wissen wir nicht; wir wissen es ja nicht einmal von unserer eignen Seele. Wer dies erwägt, der wird sich leicht überzeugen, daß man entweder von dem Princip der Begreiflichkeit bey dem Glauben an Religionslehren ganz absehn, oder überhaupt gänzlich aufhören müsse, von der Religion zu reden. Der theoretische Glaube an Religionswahrheiten bekommt also bey uns Menschen seine Festigkeit nicht durch Begreiflichkeit, — die kann und wird ihn nie begründen, — sondern durch die Empfänglichkeit des Herzens, und dadurch, daß auf das Herz des Menschen gewirkt wird, weil die Religion (nach dem Obigen) vorzüglich eine Angelegenheit des Herzens und ein Produkt der sittlichen Natur des Menschen ist.

§. 7.

Allgemeine Bemerkungen über die Quellen der christlichen Glaubenslehren, oder über den Gebrauch der heiligen Schrift, der Vernunft und Tradition.

I. Die eigentliche Erkenntnißquelle derjenigen Religionslehren, die wir Christen als geoffenbart anerkennen, ist die Bibel; zur Kenntniß der christlichen Lehre dient vornehmlich das N. T., jedoch nicht mit Ausschluß, sondern in Verbindung mit dem A. T., da sich im N. T. vieles auf dasselbe bezieht und aus demselben vorausgesetzt wird. Die Behauptungen und Sätze eines Lehrers, der vor unserer Zeit gelebt hat, lernen wir am sichersten aus den von ihm hinterlassenen Schriften kennen, oder, wenn er selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat, aus den Aufsätzen seiner Schüler und Vertrauten. Je mehr nun solche Aufsätze vorhanden sind, und je mehr Vollständigkeit sie haben, desto leichter und sichrer lernen wir den Inhalt seiner Lehre kennen. Die Schriften der gleichzeitigen unmittelbaren Schüler und Anhänger sind hier immer die wichtigsten; denn die spätern pflegen schon mehr fremde Ideen beyzumischen.

So

So ists z. B. mit Sokrates. Er hat nichts selbst geschrieben; desto mehr aber von ihm und seiner Lehre seine unmittelbaren Schüler, Plato, Xenophon rc., und dann wieder die Schüler dieser Männer, die sich auch Sokratiker nannten. Letztere aber weben schon viel Fremdes ein. Alles dies ist nun auch beym N. T. anwendbar. Jesus selbst hinterließ nichts Schriftliches; es hinterließen aber mehrere seiner unmittelbaren Schüler Schriften, welche im N. T. gesammelt sind. Wenn nun diese Aufsätze wirklich von jenen Schülern Jesu herrühren, deren Namen sie tragen, (was in dem Artikel von der heiligen Schrift zu beweisen ist,) so ist kein Zweifel, daß sie die zuverlässigsten Urkunden sind, woraus wir lernen können, was Jesus gelehrt hat und gelehrt wissen wollte. Denn die spätern Schriften, die wieder von den Schülern dieser Jünger Jesu herrühren, z. B. den Apostolischen Vätern, sind schon nicht mehr so sicher, und noch unzuverlässiger sind die Sagen oder mündlich fortgepflanzten Traditionen. Ist nun 1) Jesus wirklich ein unmittelbarer Gesandter Gottes gewesen, und zwar der größte unter allen, (wofür ihn diese Urkunden erklären,) und haben 2) die Verfasser dieser Schriften bey Abfassung derselben diejenige göttliche Leitung, die man Eingebung nennt, genossen: so folgt, daß wir die darin enthaltenen Lehren Jesu und der Apostel als wahr und göttlich annehmen müssen. Von diesen beiden Sätzen gehn nun auch die symbolischen Bücher der protestantischen Kirche aus, wenn sie behaupten, daß die heilige Schrift, und besonders das N. T., die einzige sichere Erkenntnißquelle der christlichen Lehre sey, und folglich auch die einzige Richtschnur des christlichen Glaubens und Lebens, mit Ausschließung aller bloß menschlichen Vorschriften und Traditionen. Hienach gründet sich also unsere Glaubens- und Sittenlehre eigentlich auf die Autorität Christi und seiner Apostel, sofern diese als göttliche Gesandte betrachtet und anerkannt werden. Wer sie dafür nicht hält, der kann sich auch nicht für verpflichtet halten, ihre Lehren darum zu glauben und anzunehmen, weil sie dieselben vorgetragen haben, sondern er wird sich bloß durch innere Vernunftgründe überzeugen wollen. Ein solcher kann zwar das Ansehn Christi und der Apostel als verdienter Lehrer ehren, wie er etwa das Ansehn eines Sokrates und Epiktet ehrt; aber er hält sich nicht für verbunden, auf ihr Wort zu glauben. Hieraus erklärt sich die Ursache und das wahre Moment des Streits über die Frage, ob die heilige Schrift oder die Vernunft das eigentliche principium cognoscendi in Glaubenssachen sey?

II. Ueber den Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen. Der häufige Mißbrauch der Vernunft in Glaubenssachen hat den ältern Theologen zu manchen harten Aeußerungen gegen den Vernunftgebrauch Anlaß gegeben, dergleichen z. B. auch in Luther's

Schrif-

Schriften vorkommen. Sie sind aber alle eigentlich nur gegen die Anmaßung der Vernunft und den Mißbrauch derselben, und besonders gegen die damals herrschende Aristotelisch-scholastische Schule gerichtet, (ohngefähr wie Paulus vor der φιλοσοφια Col. 2, 8. oder γνωσις ψευδωνυμος 1 Tim. 6, 20. warnt); und man findet dagegen Stellen in Menge, wo Luther der menschlichen Vernunft an sich, als einem edlen Geschenk Gottes, vollkommne Gerechtigkeit widerfahren läßt.

Die Vernunft, als das obere und selbstthätige Erkenntnißvermögen des Menschen, ist es eigentlich, was den eigenthümlichen Charakter der Menschheit ausmacht, und sie ists auch allein, wodurch der Mensch einer Religion fähig ist. Es mögen nun die Sätze der Religion aus der Vernunft oder aus der nähern Offenbarung herrühren, so müssen sie von der Vernunft anerkannt und angenommen werden, und durch die Vernunft auf den Willen des Menschen wirken. (S. zu §. 6. Num. 5.) Die Bibel redet daher auch überall sehr ehrenvoll von diesem großen Geschenk Gottes, sie empfiehlt Prüfung und Nachdenken auch in Religionssachen, und folglich Gebrauch und Anwendung der Vernunft bey Religionswahrheiten. (Vergl. Röm. 1, 20. Psalm. 19. Jesaias 40. 41. rc.) Die Offenbarung setzt auch den Gebrauch der Vernunft beständig voraus; ohne Vernunftgebrauch wär der Mensch keiner Offenbarung fähig; und die Offenbarung soll die Mängel der Erkenntniß, die der Mensch durch den sich selbst überlassenen Gebrauch der Vernunft erlangt, ergänzen und die Lücken derselben ausfüllen. Eben diese Offenbarung warnt auch vor den zwey Abwegen, worauf uns der Mißbrauch der Vernunft und der unterlassene Gebrauch derselben führt. Die menschliche Vernunft ist aber, nach der Lehre der Bibel, nicht die einzige Quelle der Religionswahrheiten, daß man also dieselben nur allein aus der Natur herzuleiten hätte, (wer dies behauptet, der ist ein Naturalist, d. i. er will nur allein die Natur, theils seine eigne innere, theils die ihn umgebende äußere, als Erkenntnißquelle der Religionslehre anerkannt wissen); sondern die menschliche Vernunft ist, nach der Behauptung der heiligen Schrift, bloß Werkzeug in solchen geistlichen und übersinnlichen Dingen, welche wir nicht anders als durch Offenbarung und Geschichte wissen können. Und dieser Gebrauch der Vernunft ist für uns heilige und unerläßliche Pflicht, nämlich der Gebrauch zum Prüfen, um die Gewißheit der Geschichte der Offenbarung, die Richtigkeit der durch Erfahrung erkannten Thatsachen, und die Zweckmäßigkeit und Heiligkeit der uns auferlegten Pflichten gehörig einzusehn und zu beurtheilen.

Der rechte Gebrauch der Vernunft als Werkzeugs bey geoffenbarten Glaubenswahrheiten findet also in folgenden Fällen statt:

1) Bey

1) Bey Auffindung und Anordnung der Beweise dafür, und der aus den Glaubenslehren herfließenden Resultate: a) Es giebt Glaubenslehren, die deutlich in der heiligen Schrift stehn, deren Beweis aber der Vernunft überlassen ist. So wird z. E. der Beweis für das Daseyn Gottes in der heiligen Schrift nicht eigentlich geführt, sondern vorausgesetzt. b) Viele Lehren können außer den in der heiligen Schrift angegebenen Gründen auch durch Vernunftbeweise unterstützt und erläutert werden. Dahin gehören die art. mixti, e. c. de providentia. c) Von der Wahrheit des Christenthums, von der Gewißheit der Geschichte der heiligen Schrift, und vom göttlichen Ansehn der heiligen Schrift, kann man sich ohne Vernunftgebrauch nicht überzeugen, noch ohne denselben die heilige Schrift richtig auslegen. d) Manche Sätze, die nicht wörtlich in der Bibel stehn, müssen durch Schlüsse und Folgerungen daraus hergeleitet werden. Ferner machen wir auch Gebrauch von unserm Vernunftvermögen:

2) Bey der Darstellung und dem Vortrag der geoffenbarten Religionswahrheiten. Da die geoffenbarten Wahrheiten in der heiligen Schrift nicht systematisch geordnet, sondern einzeln und zerstreut angetroffen werden, so ist es unserm Fleiße überlassen, sie durch Anwendung der Vernunft zusammenzureihen, zu ordnen, und zu einem zweckmäßigen Ganzen zu einigen, wie es entweder unser eignes oder fremdes Bedürfniß erfordert. Auch ists Geschäft der Vernunft bey den einzelnen Theilen der geoffenbarten Glaubenslehre, ihre Möglichkeit, Schicklichkeit und Zweckmäßigkeit ins Licht zu setzen, wozu die Vergleichung der Aehnlichkeiten mit menschlichen Dingen, Beobachtung über die Einrichtung der menschlichen Natur, historische Erläuterungen und dergleichen sehr viel beytragen. Hieraus erhellt auch,

3) wie nützlich, ja unentbehrlich der rechte Gebrauch der Vernunft zur Vertheidigung der geoffenbarten Religion und der einzelnen Lehren derselben sey. (Usus rationis humanae didacticus et apologeticus.)

III. Von der mündlichen Fortpflanzung oder Ueberlieferung der Glaubenslehren (traditio oralis dogmatica). Bey den ältesten Kirchenvätern wird traditio und παραδοσις von jedem Unterrichte, den man jemanden giebt, es sey mündlich oder schriftlich, gebraucht. So auch bey den Classikern und im N. T. παραδουναι und tradere: unterrichten, lehren. Daher kommt die Eintheilung der Tradition in scriptam et non scriptam s. oralem. Die letztere aber nennt man auch oft vorzugsweise traditio. Die ältern Kirchenlehrer, wie Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian, (de praescr. cap. 7.), berufen sich häufig in

in Absicht der christlichen Glaubenslehren auf diese mündliche Tradition, um danach die Behauptungen und Meinungen der Lehrer zu prüfen, und um dadurch die Irrthümer der Irrgläubigen zu widerlegen. Sie beschreiben sie als die aus dem apostolischen Zeitalter erhaltene und als ächt beybehaltene Lehre, welche die ersten christlichen Gemeinen durch mündlichen Unterricht der Apostel empfangen hätten. Tertullian schildert dies an der angeführten Stelle auch als den kürzesten Weg, die Häretiker zu widerlegen, weil die heilige Schrift oft falsch von ihnen ausgelegt werde. Bey Origenes heißt diese Tradition κηρυγμα ἐκκλησιαστικον, und bey den lateinischen Kirchenlehrern auch regula fidei (i. e. doctr. Christ.) s. veritatis, mit welchem Namen insbesondere die alten Symbole von ihnen bezeichnet werden, weil man aus diesen eben die alte bey den Gemeinen fortgepflanzte und erhaltene apostolische Lehre kennen lerne. — Noch jetzt sieht die römische Kirche diese mündliche Tradition als ein principium cognoscendi in der Glaubenslehre an. Sie setzte auf dem Concilio Tridentino den Satz fest, gegen die Protestanten, sie sey „a Sp. Sto dictata et continua successione in ecclesia conservata.“

Anm. Bey den alten Lateinern ist traditio die Uebergebung, Uebergabe, z. B. einer Person oder Sache an jemand zum Besitz oder Eigenthum. Was wir Tradition im kirchlichen Sinne nennen, ist bey ihnen res s. doctrina s. historia per manus tradita, (Liv., Sallust.); und zwar, wenn es mündlich geschehen ist, voce; schriftlich, scripto s. literis.

Beurtheilung der Lehre über die dogmatische Tradition. Es kommt hiebey hauptsächlich darauf an, daß man die Zeiten gehörig unterscheidet.

1) Das Ansehn der Apostel in den ersten christlichen Gemeinen, wo sie selbst gelehrt hatten, war so groß, daß man dort in den ersten Zeiten über ihre Lehren und Einrichtungen streng und pünktlich hielt. Damals also berief man sich auswärts oft auf diese apostolischen Gemeinen, und sah die dort herrschende Lehre und Verfassung mit Recht als apostolisch an. Und dies geschah um so öfter, da die Bücher des N. T. damals noch nicht so allgemein unter den Christen in Gebrauch waren. Es war auch in jenen frühern Zeiten noch keine sonderliche Gefahr des Irrthums dabey. Daher nehmen nun auch die Kirchenlehrer des zweyten und dritten Jahrhunderts so oft Bezug auf solche mündliche Ueberlieferungen.

2) Aber in den folgenden Zeiten änderte sich dies gar sehr. Als die ersten Lehrer jener apostolischen Gemeinen und ihre nächsten Nachfolger nach und nach hinweggestorben waren, so kam allmählich ein anderes Geschlecht auf, und bey dem stark zunehmenden Wachsthum der Christengemeinen seit dem dritten Jahrhundert fing man in vielen Stücken an von der apostolischen Einfalt allmählich ab-

zuweichen und andere Lehren und Methoden einzuführen. Desto häufiger aber beriefen sich nun viele auf apostolische Ueberlieferungen, um ihren Behauptungen und Einrichtungen dadurch desto mehr Eingang zu verschaffen. Wir finden, daß schon damals einige sich nicht scheuten, manches für apostolische Ueberlieferungen auszugeben, was theils mit andern Ueberlieferungen, theils mit den vorhandenen eigenen Schriften der Apostel im Widerspruch stand. Von dieser Zeit an wurde nun die Tradition immer unsicherer und verdächtiger; und die einsichtsvollern und gewissenhaftern Lehrer fingen daher an, sonderlich seit dem vierten Jahrhundert, sich mehr auf die Bibel, und weniger auf Traditionen zu berufen. Augustin macht es schon zum Grundsatz, daß man, bey der immer zunehmenden Entfernung der Zeiten vom apostolischen Zeitalter, der Tradition nur dann trauen dürfe, wenn man sie ganz übereinstimmend und allgemein fände; und lange vor ihm hatte bereits Irenäus (adv. haer. IV, 36.) gesagt, „daß man keine Tradition als apostolisch anzuerkennen habe, wenn sie nicht in der heiligen Schrift gegründet und derselben gemäß sey."

3) Hieraus nun läßt sich der Werth, den die dogmatische Tradition in unsern Zeiten hat, leicht beurtheilen. Von den ersten christlichen Gemeinen haben wir jetzt außer dem, was das N. T. enthält, wenig zuverlässige Nachrichten aus dem ersten und zweyten Jahrhundert; und was in spätern Zeiten davon berichtet wird, ist mit spätern Sagen und Fabeln untermischt, und daher unzuverlässig. Was wir also in den einzigen ächten Urkunden aus jenen frühern Zeiten, den Büchern des N. T., nicht finden von den Lehren in den ersten christlichen Gemeinen, das können wir durch mündlich fortgepflanzte Ueberlieferungen nie sicher zu erfahren hoffen. Zwar behauptete Lessing, daß die christliche Religion dennoch vorhanden seyn würde, wenn auch die Schriften des N. T. nicht da wären. Es ist wahr, es könnte sich auch ohne diese Bücher vom Christenthum vieles durch Forterzählen, durch spätere Schriften und durch die Gebräuche, als durch Taufe und Abendmahl, bis auf unsere Zeit erhalten haben. Aber um die Gewißheit der christlichen Lehre würde es doch schlecht aussehn, wenn wir das N. T. nicht hätten; es würde überall an sicherm historischen Grunde fehlen, und wir würden ein höchst verunstaltetes Christenthum haben, wie man dies auch selbst an dem Beyspiel der römischen Kirche sieht, wo der Gebrauch der Bibel eingeschränkt war. Allerdings war eine Zeit, wo das Christenthum schon vorhanden war, und noch keine Bücher des N. T.; auch konnten in jenen frühern Zeiten, als die Apostel und deren unmittelbare Schüler noch lebten und lehrten, die neutestamentlichen Schriften von vielen Christen ohne großen Verlust entbehrt werden und ihnen unbekannt bleiben, aber nicht so in den folgenden Zeiten!

Mit

Mit Recht also haben die Reformatoren behauptet, daß die Tradition keine sichere Erkenntnißquelle der Glaubenslehren sey, (nämlich für uns ist sie das wenigstens nicht mehr,) sondern daß man sich jetzt allein an die heilige Schrift als principium cognoscendi zu halten habe. — [Vergl. die bey Gelegenheit der Lessing'schen Streitigkeiten herausgekommene Schrift von D. Walch: „Untersuchung vom Gebrauche der heiligen Schrift unter den Christen in den vier ersten Jahrhunderten." Leipzig 1779. 8.] — Ueber mehrere der bisher von §. 1. kurz abgehandelten Materien findet man sehr gründliche und lehrreiche Erörterungen und weitere Ausführungen in der Schrift, die besonders auch studirenden Theologen angelegentlich empfohlen zu werden verdient: Theophil, oder Unterhaltungen über die christliche Religion mit Jünglingen von reiferem Alter. Vom Prof. Müller. 1r Theil. Zürch 1801. 8.

§. 8.

Zweck der göttlichen Offenbarungen, ihre Hauptperioden, Stufenverschiedenheit, und biblische Benennungen derselben.

I) Der rohe sich selbst überlassene Mensch folgt ganz seiner Sinnlichkeit, und die sittlichen Anlagen und Kräfte bleiben bey ihm unentwickelt. Statt seinen Willen durch das Sittengesetz bestimmen zu lassen, wählt er das sinnliche Princip zum Bestimmungsgrunde desselben. Auf diesem Wege kommt er immer mehr von seiner Bestimmung ab, nämlich von der immer fortschreitenden Heiligung und der damit in gleichem Verhältniß stehenden Glückseligkeit. Der große Hauptzweck aller nähern Offenbarung mußte also immer dahin gehn, dem Menschen den rechten Weg zur Erfüllung seiner Bestimmung zu zeigen. (Vergl. §. 2. u. 3.) Dies erkennt auch die Vernunft. [S. Fichte's Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Königsberg 1793.] Hiezu wurde aber erfordert: 1) daß Gott den Menschen über die Mittel, zur sittlichen Vollkommenheit und zur Glückseligkeit zu gelangen, von außen her belehrte, oder ihm dieselben offenbarte, weil er, sich selbst überlassen, diese Mittel nicht gefunden haben würde; 2) daß die sittlichen Kräfte des Menschen unterstützt und gestärkt wurden, damit er Kraft erhielte, die stärkern sinnlichen Kräfte zu besiegen. Beides mußte nothwendig beysammen seyn. Denn die bloße Kenntniß des göttlichen Willens giebt dem Menschen die Kraft nicht, denselben auch wirklich zu erfüllen, weil nun einmal seine sinnlichen Triebe das Uebergewicht über die sittlichen Kräfte haben. (S. §. 2. u. 3.) Was die heilige Schrift von dem Zweck der nähern

göttlichen Offenbarung lehrt, das läßt sich alles auf diese beiden Sätze zurückführen.

II. Obgleich der Plan Gottes, die Menschen zu ihrer Bestimmung zu führen, an sich immer derselbe war, so war doch die Art, sie durch nähere Offenbarung zu belehren, und die ganze Behandlungsweise bey Erziehung derselben, sehr verschieden. Hierauf führt uns schon die Vernunft, und die Geschichte der Offenbarung in der heiligen Schrift bestätigt es. Denn die Belehrung mußte sich nach den jedesmaligen Fähigkeiten und Bedürfnissen der Menschen richten, die nicht zu allen Zeiten dieselben waren. Daher bemerkt Paulus sehr treffend, Ebr. 1, 1., Gott habe sich in der Vorzeit auf mannichfaltige Art (πολυτροπως) den Menschen geoffenbart. Es war aber nicht nur Vortragsart und Einkleidung verschieden, sondern diese Verschiedenheit zeigte sich auch im Inhalte oder in den Lehren selbst. S. Gal. 3, 20. rc. — Gott verfuhr hier mit den Menschen, wie die menschlichen Erzieher mit ihren Zöglingen verfahren. Viele Kenntnisse, die dem männlichen Alter nützlich, ja unentbehrlich sind, haben für das Kindheitsalter noch keinen Nutzen, sind ihm noch unbrauchbar, unverständlich, oder gar schädlich. Der weise Erzieher wird sie also dem Kinde gar nicht, oder nur so weit sie ihm brauchbar und nützlich sind, bekannt machen, und auf die Art, wie es dem Kinde am faßlichsten ist, vom Bekannten zum Unbekannten, vom Leichtern zum Schwerern fortgehn. So handelt nun auch Gott mit den Menschen bey ihrer Belehrung und Erziehung. Gott wird also den Völkern, welchen er Offenbarung gab, keine Dinge geoffenbart haben, die zur Zeit der Offenbarung noch nicht Bedürfniß für sie waren, oder damals noch keine Brauchbarkeit für sie hatten. Doch wird er seine Belehrung durch nähere Offenbarung dabey zugleich so eingerichtet haben, daß die Menschen das Bedürfniß eines vollkommnern Unterrichts und einer wirksamern Unterstützung zur Ueberwindung der sinnlichen Triebe immer mehr fühlen mußten. So allein war es der Natur der menschlichen Seele, deren Urheber Gott ist, angemessen. Der Belehrungsplan Gottes war also von Anfang an so eingerichtet, daß die Menschen stufenweise zur Entwickelung und Befriedigung ihrer Bedürfnisse geführt wurden. Denn der Mensch sieht sich erst dann angelegentlich nach vollkommnerm Unterricht um, wenn er durch den Elementarunterricht so weit gebracht ist, daß er das Bedürfniß eines höhern Unterrichts lebhaft fühlt.

Eine Geschichte der göttlichen Offenbarungen ist uns in den biblischen Urkunden aufbehalten. Auf diese können nun jene allgemeinen Sätze und Bemerkungen leicht angewendet werden.

1) Der

1) Der Hauptsatz, den wir schon in den frühesten, in der heiligen Schrift aufgezeichneten Gottes-Offenbarungen immer aufgestellt finden, ist der: „daß es den Beobachtern der geoffenbarten göttlichen Gebote wohlgehn solle, daß hingegen die Uebertreter gestraft werden sollen.“ Aus dieser Versicherung Gottes, — die wir auf mannichfaltige Art dargestellt finden, bald mit eigentlichen Worten, bald durch Bilder und Cärimonien und Beyspiele versinnlicht, — sollten die Menschen die sittlichen Kräfte und Antriebe zur Ueberwindung ihrer sinnlichen Triebe hernehmen, wobey ihnen dann göttliches Wohlgefallen, Unterstützung und Leitung zugesagt wurde. Diese Periode der geoffenbarten Religion im frühesten Weltalter, wovon Moses Nachricht giebt, nennt man die patriarchalische (oeconomia patriarchalis), und theilt sie in antediluvianam und postdiluvianam ein. Die geoffenbarte Religionslehre war damals höchst einfach, wie es den Bedürfnissen jenes kindlichen Zeitalters angemessen war, aber durchaus praktisch. Alle Anstalten zweckten dahin ab, sie bey der heilsamen Erkenntniß des einigen wahren Gottes zu erhalten, und sie zum Gottvertrauen und zur Liebe und Anhänglichkeit an Gott, zum Glauben zu gewöhnen, als worauf immer der größte Werth gesetzt wird in der ganzen heiligen Schrift. Um dieses ihr Gottvertrauen zu üben und zu stärken, wurden ihnen auch von Zeit zu Zeit Nachrichten von ihrem und ihrer Nachkommen künftigen Geschick und von den künftigen großen Anstalten Gottes zum Heil des Menschengeschlechts zum voraus bekannt gemacht. Doch sahen sie (nach Paulus Ausdruck Ebr. 11, 13.) alle diese Verheißungen nur erst wie von ferne (ποῤῥωθεν ιδοντες).

2) Hierauf folgte die Mosaische Religionslehre und Verfassung. Jene Versicherung Gottes lag dabey wieder überall zum Grunde. Gott aber fand in jenem Kindheitsalter der Welt für nöthig, seine Verheißungen überhaupt mehr auf irdisches Glück, und seine Drohungen zunächst auf Unglück in diesem Leben zu richten, weil dies auf das sinnliche und äußerst ungebildete Volk damals am stärksten wirkte; doch waren auch Winke vom Schicksal des Menschen nach diesem Leben für Fähigere und Geübte keinesweges davon ausgeschlossen. Von den höhern Wahrheiten konnte überhaupt nur so viel damals bekannt gemacht werden, als das Volk zu fassen fähig war, und es mußte ihm alles möglichst versinnlicht werden. — Diesen Grundsätzen zufolge lehrt nun das N. T.: a) daß zwar die Mosaische Religionsverfassung göttlichen Ursprungs sey (denn Jesus und die Apostel erkennen Moses durchgängig für einen unmittelbaren göttlichen Gesandten); daß aber b) diese Religionslehre in Vergleichung mit der christlichen noch sehr unvollkommen gewesen sey, weil

sie, nach Beschaffenheit der Zeiten und der Menschen, für die sie bestimmt war, nicht anders habe seyn können. Gal. 4, 3. 9. (στοιχεια); Col. 2, 8. 20. ꝛc. Sie habe daher c) nach Gottes Absicht nur Zeitreligion seyn, und nicht immer bleiben, sondern einst einer höhern und vollkommnern weichen sollen. 2 Cor. 3, 11. f. Gal. 4, 1 — 5. Ebr. 8, 6. ꝛc. — Bey den Israeliten selbst aber wurde das Gefühl höherer Bedürfnisse auf mancherley Art von Gott geweckt und die Entwickelung derselben beschleunigt, als (1.) durch Belehrung über den Zweck und die Absicht der Mosaischen Anordnungen, der Ofer, Gebräuche und so fort, um sie mehr von dem Aeußern und bloß Sinnlichen abzuziehn, und zu einer reinern und geistigen Gottesverehrung anzuführen. S. Assaph Psalm 50., und Jesaias 1. C. 58. und C. 60. und die folgenden. (2.) Durch Weissagung von den künftigen großen Anstalten zur moralischen Vervollkommnung und Beglückung der Menschen. Anfangs waren es nur entfernte Winke und dunkle Andeutungen; nach und nach aber wurden sie immer verständlicher und deutlicher, je mehr die Menschen durch lange Prüfungen und Erfahrungen belehrt worden waren, daß dergleichen neue Anstalten Bedürfniß für sie wären. Und dies Bedürfniß wurde immer dringender, je mehr sie einsehn lernten, daß die Erkenntniß des göttlichen Willens, verbunden mit der Gewißheit der Belohnungen und Strafen, nicht hinlänglich sey, dem Menschen Kraft zur Ueberwindung der sinnlichen Neigungen zu geben. Daher wurden nun die Weissagungen von den Anstalten Gottes durch den Messias, besonders seit Davids Zeiten und gegen das Exil hin, und nach demselben, immer deutlicher und klarer. Die Propheten sagten nun bestimmt voraus, daß die bisherige Verfassung (A. T.) aufhören, und eine neue (N. T.) beginnen werde, wodurch alle Bedürfnisse befriedigt werden sollten. Jerem. 31, 31 — 36. vergl. mit Ebr. 8, 7. f.

Anm. Um die Menschen zu überführen, daß die Offenbarung der Religionswahrheiten wirklich von Gott herrühre, und daß die Beobachtung derselben sein Wille sey, war es nöthig, daß Gott sich zugleich durch Thatsachen als ihren Herrn und Schöpfer, und als Schöpfer, Eigenthumsherrn und Regierer aller Dinge legitimirte. Daher wurden die göttlichen Offenbarungen mit physischen Wundern begleitet, die jeden, auch den sinnlichsten und rohesten Menschen, überzeugen konnten, so etwas könne niemand thun, als der Urheber und Herr der Natur. Die Bibel fordert auch für die Lehrer, welche die Gottesoffenbarungen bekannt machten, das Ansehn unmittelbarer Gesandten Gottes, als Moses, Christus; und dies zeigt auch die Benennung Propheten an. Es ist daher völlig consequent, daß die Erzählungen des A. und N. T. außerordentliche Begebenheiten enthalten, welche jene außerordentliche Forderung begründen und unterstützen sollen. Es müssen also diese Nachrichten nicht umgestaltet, sondern in ihrem Wortverstande, der Absicht der Erzähler gemäß, genommen werden. Denn die außerordentliche Sendung der Lehrer, welche die heilige Schrift behauptet, konnte nur durch außerordentliche Thatsachen bestätigt werden.

werden. Wenn man nun also den Wundererzählungen in der heiligen Schrift einen andern Sinn willkührlich und gewaltthätig, unterlegt damit sie nur aufhören sollen Wundergeschichten zu seyn; (wie Eck in seinem Versuch,) in der Meinung, die Bibel dadurch zu ehren und zu rechtfertigen: so bewirkt man dadurch das Gegentheil, indem man sie eben dadurch zu einem höchst inconsequenten Buche umschafft.

3) Nach allen diesen von Gott gemachten Vorbereitungen, — wodurch die Menschen zum Gefühl des Bedürfnisses neuer Anstalten gebracht werden sollten, — stiftete Gott eine neue Einrichtung und Anstalt, welche, der Freyheit des Menschen unbeschadet, kräftiger wirkte, als alle vorhergegangenen, und worin alles das auf die vollkommenste Weise enthalten seyn sollte, was zur Heiligung und Beseligung der Menschen dienen könnte. Dies war die christliche Religionsverfassung. Hieraus erhellt also ihr Zweck von selbst. Er beglaubigte sie auch, wie jene ältere Anstalt, hinlänglich. Doch hievon, ihrem innern Werthe, ihrer Göttlichkeit u. s. w. s. unten. Hier nur zwey Vorzüge derselben, deren das N. T. häufig gedenkt: (1.) Allgemeinheit derselben. Dies will sagen, die christliche Lehre sey ihrer Bestimmung und ganzen Einrichtung nach ganz dazu geeignet, allgemeine Religion für alle Menschen zu werden. Sie sey also nicht bloß National- und Landesreligion, sondern ihre Vorschriften wären allgemein anwendbar für jedes Land, für jedes Klima und Regierungsverfassung. Daher will Christus, sie solle jedermann ohne Unterschied (πασῃ κτισει) gepredigt werden, Marc. 16, 15., denn Christus sey Weltheiland (σωτηρ του κοσμου), für alle (Juden und Heiden). S. Joh. 10, 16. Röm. 1, 16. f. Ephes. 2, 11 — 18. ꝛc. Die Erfahrung hat auch in ältern und neuern Zeiten gelehrt, daß die evangelischen Wahrheiten, wenn sie in der kunstlosen Einfalt vorgetragen werden, wie das N. T. sie predigt, unter gebildeten und ungebildeten Menschen immer noch dieselben Wirkungen hervorgebracht haben, wie im Anfang: sie haben sich legitimirt — wie Paulus sagt, Röm. 1, 16. und 1 Cor. 1. — als Kraft Gottes zur Beseligung aller, die daran glauben. — Christus und die Apostel haben es aber zu ihrer Zeit nie auf einen großen Haufen Neubekehrter, oder auf Bekehrung zur äußern Annahme des Christenthums unter ganzen Völkerschaften abgesehen. Auch hat die christliche Religion nie ein ganzes Volk wirklich vollkommen gebessert, wohl aber viele Tausende einzelner Menschen unter vielen Völkern, deren Beyspiel den hohen Werth und Nutzen der Befolgung der Vorschriften Christi andern empfiehlt und anpreiset. Und so wird es in den christlichen Gemeinen bis ans Ende der Tage seyn, nach Christi Voraussagung, Matth. 13. Es wird darin immer Unkraut und Weizen seyn, obgleich in verschiedenem Verhältniß zu verschiedenen Zeiten. (2.) Ein anderer Vorzug ist die beständige Dauer (perennitas) derselben. Nach den Aussprüchen Jesu und der Apostel haben wir keine neue Offenbarung Gottes

über

über die Religionswahrheiten nach den unmittelbaren göttlichen Aufschlüssen, die Christus darüber gegeben hat, weiter zu erwarten. S. Matth. 16, 18. und 1 Cor. 15, 24. Die von Christo gemachten Einrichtungen werden nicht wie die der übrigen Religionsstifter und wie die philosophischen Schulen untergehn, sondern bis zum Weltende fortdauern. Daher wird auch das christliche Lehramt το μενον genannt, 2 Cor. 3, 11., im Gegensatz des alttestamentlichen, welches το καταργουμενον heißt. Vergl. Ebr. 12, 27. — Dies streitet also gegen die Behauptung einiger Aeltern und Neuern, daß nämlich einst eine noch vollkommnere Religion zu Stande kommen werde, der das Christenthum wieder weichen würde. Einige erwarteten dies von neuen unmittelbaren Offenbarungen Gottes. So schon Montanus im zweyten Jahrhundert und mehrere Schwärmer der folgenden Zeiten. Andere von der reinen Vernunftreligion, die alle positive Religion, auch die christliche, nach und nach verdrängen (antiquiren) und immer allgemeiner auf der Erde werden würde. Dies ist eine Lieblingsidee vieler Philosophen und Theologen neuerer Zeit, die besonders Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechts scheinbar aufstellte, und Krug in den Briefen über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion. Jena 1795. [Siehe Meyer's Preisschrift: „Beytrag zur endlichen Entscheidung der Frage: In wie fern haben die Lehren und Vorschriften des N. T. bloß eine locale und temporelle Bestimmung, und in wie fern sind dieselben von einem allgemeinen und stets gültigen Ansehen?“ Hannover 1806. 8.]

Anm. Einige der vornehmsten biblischen Benennungen der geoffenbarten Religion und Religionsverfassung: תּוֹרָה, νομος. So heißt oft vorzugsweise die Mosaische Religion im Gegensatz des Evangelium. Aber es zeigt oft die geoffenbarten Religionsvorschriften überhaupt an, wie Röm. 2, 14. νομον μη ἐχειν. — בְּרִית, διαθηκη. Die Gesetzgebung Gottes und Bekanntmachung seines Willens wurde als ein Bund oder Vertrag mit den Menschen gedacht und so genannt. Gott verspricht seinerseits den Menschen Wohlthaten, wenn sie nach seinem Willen thun; und die Menschen versprechen ihm dagegen Gehorsam. Daher διαθηκη, Gesetz und Verheißung; und auch die ganze auf Gesetz und Verheißung beruhende Verfassung, sowohl die Mosaische, (die alte), als die christliche, (die neue). S. Gal. 4, 24. 2 Cor. 3, 6. — Von der christlichen Lehre wird πιστις Χριστου, νομος Χριστου, νομος πιστεως, πνευμα gebraucht, (πνευμα in Beziehung auf den göttlichen Ursprung und Vollkommenheit,) besonders auch εὐαγγελιον. Diese Benennung ist eigentlich vom erfreulichen Inhalte der Verheißungen des Christenthums hergenommen; aber das N. T. gebraucht das Wort häufig auch in dem weiten Sinne, daß es die ganze christliche Lehre anzeigt, nicht nur, sofern sie Verheißungen, sondern auch, sofern sie Vorschriften, als Bedingungen jener Verheißungen, enthält. In diesem Sinne enthält z. B. die ganze Bergpredigt Christi, welche größtentheils moralischen Inhalts ist, lauter Evangelium. Auch einzelne christliche Lehren heißen so.

§. 9.

§. 9.

Ueber die gelehrte oder wissenschaftliche Behandlung der christlichen Glaubenslehre.

1) In der apostolischen Kirche fand noch kein gelehrter Unterricht in der christlichen Lehre statt. Alle Vorträge waren populär, praktisch und paränetisch, wie man aus der Apostelgeschichte und den Briefen sehen kann. Daher wurden auch von den Vorträgen der christlichen Lehre, (dem κηρυγμα,) die Worte παρακλησις, παρακαλειν, παραμυθεισθαι gebraucht, die aufs Paränetische hindeuten. — Es war nämlich weder damals noch in den ersten Zeiten nach der Apostel Tode ein Bedürfniß der gelehrten Behandlung vorhanden, und unter den ersten Christen gab es wenige Gelehrte, außer einigen jüdischen Gesetzverständigen, dergleichen Paulus und Apollos waren.

2) Im dritten Jahrhundert wurden schon mehrere gelehrte Heiden und Philosophen Mitglieder der Christengemeinen. Unter den Heiden traten damals auch schon gelehrte Bestreiter des Christenthums auf; und unter den Christen Häretiker, die von den alten ursprünglichen Grundsätzen und Lehren der apostolischen Gemeinen abwichen. Diese wollten etwas Höheres und Besseres sagen; und legten die apostolischen Schriften, in denen nun allmählich schon manches dunkel wurde, anders aus. Dies zusammengenommen veranlaßte, daß man Gelehrsamkeit mit der Religionslehre zu verbinden und auf dieselbe anzuwenden anfing. Die gelehrten ehemaligen Heiden paßten ihre philosophischen Lehren und Terminologien den christlichen Religionswahrheiten an, theils aus alter Gewohnheit, theils um dem Christenthum dadurch desto mehr Beyfall und Eingang zu verschaffen; zumal, da auch die griechischen Juden damals mit der jüdischen Religionslehre häufig eben so verfuhren. So Justin der Märtyrer und die Lehrer der Catecheten-Schule zu Alexandrien, Pantänus, Clemens und Origenes. So glaubte man auch die Lehren des Christenthums am glücklichsten retten und vertheidigen zu können, sowohl gegen die gelehrten heidnischen Gegner, als auch gegen die Häretiker. Auch die Erklärung des N. T. erforderte nach und nach jetzt schon mehr gelehrte Kenntnisse als ehedem, indem Sprache, Sitten und Denkart sich allmählich änderten, und daher Gelehrsamkeit zur Auslegung jener alten Schriften nöthig wurde, worin sich sonderlich Origenes im dritten Jahrhundert sehr hervorthat, der den Ton angab in der gelehrten Auslegung.

3) Seitdem wurde nun die herrschende Philosophie jedes Zeitalters von den Gelehrten gewöhnlich mit der christlichen Glau-

bens-

bens- und Sittenlehre verbunden, und ganz in dieselbe verwebt. Die Theologie jedes Zeitalters hat daher fast immer die Gestalt und Farbe der ihr gleichzeitigen Schul-Philosophie angenommen. In der griechischen Kirche machte man seit dem zweyten Jahrhundert den Anfang mit der Platonischen Philosophie. Darauf folgte die Aristotelische, erst in der griechischen Kirche, und dann in der abendländischen, wo sie vornehmlich durch die Scholastiker seit dem eilften Jahrhundert recht allgemein verbreitet wurde. Die Epoche dieser Philosophie hat am längsten gedauert. Zwar entfernten die Reformatoren im sechzehnten Jahrhundert die Aristotelisch-scholastische Philosophie aus der christlichen Theologie der protestantischen Kirche; aber schon am Ende des sechzehnten und im Anfange des siebzehnten Jahrhunderts wurde sie von den Theologen wieder darein aufgenommen. Hernach folgten andere philosophische Schulen, welche die Aristotelische verdrängten und in beständigem Streit mit einander waren, woran auch selbst die Theologen sehr lebhaften Antheil nahmen, als die Cartesianische, Thomasische, Leibnitz-Wolfische, Crusius'sche, Kantische, Fichte'sche und Schelling'sche. Dabey ist's merkwürdig, daß die Grundsätze aller dieser Schulen von den Theologen der verschiedensten Parteyen bald zur Bestätigung ihrer Sätze, bald zur Widerlegung der entgegenstehenden gebraucht sind, je nachdem sie nämlich die Lehrsätze derselben angewendet und gleichsam zugespitzt haben. So wurde die christliche Religion, und auch die Systeme einzelner christlichen Kirchen, mit den Waffen der Platonischen, Aristotelischen, Leibnitzischen und Kantischen Phisophie bald vertheidigt, bald bestritten, z. B. von Clemens von Alex. und Porphyrius, — und so bis auf die neuesten Zeiten herab. Die Schul- und Sektenphilosophie kann also den theologischen Systemen keine ausdauernde Haltbarkeit und Festigkeit geben, und sie kann daher nie als sicherer Grundpfeiler dazu gebraucht werden. Wer seine Ueberzeugung darauf gründet, hat nie etwas Festes und Haltbares. Denn sobald an die Stelle der Schule, welcher er bisher folgte, eine neue kommt, so gelten seine bisher als wahr angenommenen Sätze nicht mehr, und seine Ueberzeugung scheitert, wie das Schiff, das der Sturm von seinen Ankern losgerissen hat. Wer sie noch in den siebziger Jahren auf Wolf's Schulphilosophie gründete, kam damit in den achtziger und neunziger Jahren, wo Kant alles galt, nicht mehr aus; und wer damals auf Kant alles baute, reicht damit nicht mehr aus, seitdem Fichte, Schelling u. a. regieren; und so wird es auch ferner ununterbrochen fortgehn.

4) Seit dem zweyten Jahrhundert waren nach und nach erst verschiedene einzelne Theile der Glaubenslehre auf eine gelehrte Art behandelt worden; und es waren nun schon Materia-

lien

lien genug zur Aufführung eines vollständigen Lehrgebäudes der Glaubenslehre vorhanden. Es fehlte nur noch daran, daß man sie wirklich zusammenstellte, ordnete, und zu einem Ganzen verband. Die ersten Versuche dieser Art machten Isidor von Sevilla im sechsten Jahrhundert, in seiner Schrift: libri III Sententiarum, und weit glücklicher hernach Johann von Damascus im achten Jahrhundert, in seiner ἐκδοσις (expositio) ὀρθοδοξου πιστεως. (Denn Origenes Bücher περι ἀρχων gehören hieher nicht, indem nur einzelne Glaubenslehren darin auf gelehrte Art erläutert werden.) — In der abendländischen Kirche erschienen nun seit den Zeiten der Scholastiker, vom zwölften Jahrhundert, mehrere solche Systeme der Theologie, als Abälard's theol. Christiana, Peter's des Lombarden libri IV Sententiarum. Sie nahmen die theologischen Sätze (sententiae) aus Augustinus und andern Kirchenvätern, und verbanden und erläuterten sie in Aristotelischer Manier und Sprache.

5) Der Gebrauch der Gelehrsamkeit bey der Religionslehre ist an sich nicht verwerflich, ja er ist sogar Bedürfniß geworden, und dem Lehrer unentbehrlich. Aber da die Nothwendigkeit der Sache nicht allgemein einleuchtete, und besonders, da man wahrnahm, daß die gelehrten Kenntnisse häufig beym Unterricht in der Religion auf mannichfaltige Art gemißbraucht wurden: so entstand deshalb von je her viel Streit und Mißhelligkeit unter den Religionslehrern. a) Viele gelehrte Theologen aller Zeiten behandelten die Glaubenslehren so, als wenn sie bloß zur Spekulation gegeben wären, und führten ihre Schüler direkt oder indirekt von dem heilsamen Zweck ab, worauf eigentlich alles hingelenkt werden muß, — vom Praktischen. Sie lehrten sie — wie Seneca sagt — für die Schule, nicht für das Leben lernen. Daher denn häufig diejenigen, die doch selbst einmal praktische Religionslehrer für Volk und Jugend werden wollten, einen Widerwillen gegen alles Praktische bekamen. Dieser Erfolg war um so gewisser und unausbleiblicher, da es ohnehin ein gewöhnlicher Fehler bey wissenschaftlich gebildeten Jünglingen und jungen Männern ist, daß sie weniger Geschmack am Praktischen finden, und mehr Neigung zur bloßen Spekulation haben. Leben nun die Lehrer dieser Männer auch bloß in der Spekulation, (wie dies ja bey so vielen akademischen Lehrern der Fall ist,) so theilt sich dieser Geist ihren Zuhörern oder Lesern, und durch sie wieder vielen andern mit, zum großen Nachtheil für das Volk. Viele dieser theologischen Lehrer, die so gebildet waren, gewöhnten sich zu einem in hohem Grade absprechenden und anmaßenden Tone. Denn es giebt keinen größern Stolz, als den Vernunftstolz eines eitlen Gelehrten. Ueber ihrer Schul-Philosophie, der sie einmal gehuldigt hatten, legten sie häufig die heilige Schrift

ganz

ganz beyseite, oder erklärten sie willkührlich, um sie nur ihrer Philosophie anpassen zu können. Dies war schon der Fall bey vielen Scholastikern, und ist's nachher oft gewesen, bis auf die neuesten Zeiten herab. b) Dieser Partey gegenüber stand immer eine andere, die mit ihr im beständigen Kampfe war, die man die ascetische nennen könnte, im Gegensatz gegen die scholastische. Sie drang nachdrücklich auf das Praktische und auf eigne heilsame Anwendung und Erfahrung der erkannten Wahrheiten, setzte darein die Hauptsache beym theologischen Studium, und wollte alles, was diesen Zweck hinderte, entfernt und weggeschafft wissen. Aber unter ihnen gab es auch viele, die alle Gelehrsamkeit unbedingt verwarfen und auf schwärmerische Grundsätze geriethen. So war es mit vielen sogenannten Mystikern, dergleichen auch in der abendländischen Kirche, besonders seit dem eilften Jahrhundert, wider die Scholastiker auftraten, die man daher in puros und impuros eintheilt. Allein die unbefangenen und gemäßigten unter den ascetischen Lehrern (mystici puri) haben nur den Mißbrauch der Philosophie und anderer gelehrten Kenntnisse gerügt, und nur eigentlich darauf gedrungen, daß man sie nicht als Zweck, sondern bloß als Mittel zum Zweck betrachten solle. In dieser Hinsicht machten in neuern Zeiten sonderlich die teutschen und schweizerischen Reformatoren im sechzehnten Jahrhundert Epoche, (nach dem Muster und Vorgang der Waldenser, Wiclefiten und der böhmischen und mährischen Brüder,) und nach ihnen in der protestantischen Kirche zu Ende des siebzehnten und im Anfang des achtzehnten Jahrhunderts Spener, und die ersten hallischen Theologen aus Spener's Schule. — Vom Zustand der Theologie durch die einzelnen Jahrhunderte wird in der Kirchengeschichte gehandelt, besonders was die neuesten Zeiten betrifft.

6) Von dem zweckmäßigsten Studium der christlichen Glaubenslehre für künftige Religionslehrer, besonders nach den Bedürfnissen unserer Zeiten:

(1.) Da die heilige Schrift der wahre Erkenntnißgrund der positiven christlichen Religionslehre ist, (§. 7.), so muß auch das Studium der Glaubenslehre von dieser Quelle ausgehen. Es ist also ein unumstößlich richtiger Satz: Theologus in Scripturis nascitur. Der Sinn der Beweisstellen muß vor allen Dingen durch Anwendung aller Hülfsmittel einer richtigen Auslegung aufgesucht und aufgefunden werden; sodann ist die Lehre selbst bloß aus diesen Stellen treu darzustellen, ohne etwas dazu oder davon zu thun. Bey diesem Geschäft aber muß man nicht beachten und ganz vergessen, was andere ältere und neuere Lehrer über die Lehre gesagt haben, um erst auf ein klares und reines Resultat über den Inhalt der biblischen Lehre selbst zu kommen.

(2.)

(2.) Wenn dies geschehen ist, dann können die gefundenen einzelnen Sätze ordnungsmäßig unter einem gemeinschaftlichen Gesichtspunkt zusammengestellt, und alles das hinzugethan werden, was zur Vertheidigung, Bestätigung und Erläuterung derselben dient, aus der Philosophie, Geschichte und andern Theilen der Gelehrsamkeit. Auf diese Art kann man immer genau unterscheiden, was die heilige Schrift ausdrücklich lehrt, und was nur folgerungsweise daraus hergeleitet oder zur genauern Entwickelung der Schriftlehre von Menschen hinzugesetzt wird.

(3.) Das praktische Moment der abzuhandelnden Glaubenslehren und der einzelnen Sätze, woraus sie bestehn, ist sorgfältig zu bemerken; womit auch, wo es geschehen kann, Winke zu verbinden sind, über die populäre Vorstellungsart der Lehre vor dem Volke. Denn der Religionslehrer muß in die Begriffe und Bedürfnisse der Zuhörer von anderer Geistesbildung einzugehn wissen. Ein neuerer Theolog sagt sehr wahr: „Es ist ein großes Uebel, daß die meisten Studirenden von Religionswahrheiten nicht anders zu reden wissen, als der akademische Lehrer davon zu ihnen zu ihrer eignen Ueberzeugung, als zu wissenschaftlich Gebildeten, gesprochen hat." — Und da es so vielen an der eignen innigen Ueberzeugung und Erfahrung von dem, was sie andern lehren sollen, gänzlich fehlt, so wird ihnen die Sache dadurch noch mehr erschwert. Es heißt bey ihnen nicht: Pectus est quod disertos facit. — Darauf kommt es also eigentlich an, daß man die Wahrheit, die man mit seinem Verstande auffaßt und lernt, auch an seinem eignen Herzen als Wahrheit erfahre und genieße. Daraus entsteht die rechte Tüchtigkeit.

(4.) Man ist jetzt darin ziemlich allgemein einverstanden, daß die Verbindung der Geschichte mit der Erklärung der Glaubenslehren (historia dogmatum) den Bedürfnissen unsers Zeitalters besonders angemessen sey. Es sind daher mehrere Versuche gemacht worden zur Dogmen-Geschichte, die aber erst dann recht vollständig werden kann, wenn vorher im Einzelnen mehr vorgearbeitet ist. Die neuesten Versuche der Art sind von Lange, Münscher, Münter und Augusti. Zwar ist auch diese historische Behandlungsart gemißbraucht worden, aber sie hat, recht angewendet, doch ihren großen Nutzen. — Sie dient dazu:

a) Daß man mit den verschiedenen Ansichten dieser so wichtigen Gegenstände unsers Wissens und mit den Meinungen anderer darüber bekannt wird, und die Veranlassungen zu diesen verschiedenen Meinungen nebst den Gründen dafür und dawider in der Kürze übersehn kann. Dies ist dem Religionslehrer nützlich zur Schärfung seines Urtheils, zur Begründung und Befestigung seiner eignen Ueberzeugung, und zur Verwahrung gegen alle Einseitigkeit in Beurtheilung anderer.

anderer. Oft setzt ihn auch die bloße historische Darstellung schon allein in den Stand, über den Werth und Unwerth der verschiedenen Meinungen zu entscheiden.

b) In das Kirchensystem — welches keinem Lehrer der Kirche unbekannt seyn darf — sind viele philosophische Schulausdrücke aufgenommen worden, wozu besonders die mannichfachen Irrthümer und Streitigkeiten Anlaß gegeben haben. Um diese zu verstehn und richtig beurtheilen zu können, muß man nothwendig wissen, wann und wie sie entstanden sind. Und dies lernt man aus der Geschichte der Glaubenslehren.

c) Noch ein anderer höchst wichtiger Gesichtspunkt bey der Dogmen-Geschichte, der noch immer nicht genug beachtet und für die Religionslehre benutzt ist, ist folgender. Es giebt nämlich eine gewisse allgemeine Analogie der menschlichen Erkenntniß und Meinungen, auch in Religionssachen, wie es eine Analogie der menschlichen Sprachen giebt. Und diese kann von dem Dogmatiker oft zu weit höhern und wichtigern Zwecken benutzt werden, als viele schulgerechte Demonstrationen. Zwar sind die menschlichen Begriffe und Vorstellungsarten von Gott und göttlichen Dingen gar sehr verschieden, (wie die Sprachen); aber die auffallendste Aehnlichkeit, die wir doch bey aller dieser Verschiedenheit in gewissen Hauptpunkten wahrnehmen, führt uns am Ende auf den Satz, daß die Menschen überall von denselben allgemeinen Grundsätzen und Hauptvorstellungen auch in der Religion ausgegangen sind, und daß diese ihren letzten Grund in der ursprünglichen von Gott selbst herrührenden Einrichtung und Anlage der menschlichen Natur haben müssen. Vergl. §. 2. und 3. Die tausendfach verschiedenen Modifikationen dieser Begriffe und Vorstellungsarten hängen von der Verschiedenheit des Grades der intellectuellen und moralischen Kultur und von andern äußern Umständen ab, die auf den Menschen wirken. In der Kindheit der Völker ist deshalb diese Analogie der Vorstellungen noch am auffallendsten und sichtbarsten. Fanden nun wirkliche nähere Gottesoffenbarungen statt, so läßt sich schon zum voraus erwarten, daß sie diesen Begriffen und Vorstellungs- und Ausdrucksarten, die in der Einrichtung der menschlichen Natur gegründet sind, genau angepaßt seyn, und sie überall gleichsam ansprechen werden, da es das Bedürfniß der Menschen so erfordert. Und so finden wir's denn auch wirklich! — Diese zum Bedürfniß der menschlichen Natur gehörigen Grundideen und Vorstellungsarten sind gleichsam der Faden, womit man sich aus den Irrgängen der verschiedenen Meinungen am sichersten herausfinden, und auf den Ursprung derselben zurückkommen kann. Es wird auch eben dadurch die Lehre von der göttlichen Offenbarung und ihrer Stufenverschiedenheit (§. 8.) in ein helleres Licht gesetzt, und der weise Plan Gottes dabey überall anschaulicher gemacht. — Der historische

rische Dogmatiker muß daher eine vielumfassende Kenntniß der Religionsmeinungen und Vorstellungsarten mehrerer Nationen, vornehmlich in ihrem Kindheitszustande, aus den hieher gehörigen Nachrichten älterer und neuerer Zeiten sammlen, wenn es auch die verschiedensten Religionsparteyen sind, um gewisse allgemeine Resultate daraus zu ziehen. Das sorgfältige Studium des A. T. ist besonders auch in dieser Hinsicht sehr wichtig und lehrreich, indem hier viele Keime liegen, die sich nachher auf mannichfaltige Art unter den Juden, den Christen und andern Religionsparteyen entwickelt haben. Damit sind aber auch die Schriften anderer Völker, besonders aus ihrem Kindheitsalter, zu vergleichen, vornehmlich aus der alten Welt die Homerischen Schriften unter den Griechen. Man wird da oft dieselben Keime und Grundideen finden, die sich hernach zwar anders unter den Griechen entwickelten, aber doch so, daß man immer den gemeinschaftlichen, in der menschlichen Natur gegründeten Ursprung derselben wahrnehmen kann. Daher sollen auch dergleichen Stellen oft angeführt werden, um die Analogie der menschlichen Meinungen und Grundbegriffe da bemerklich zu machen, wo wichtige Resultate daraus hervorgehen.

Anm. Nützlich zum Nachlesen und als Handbücher beym Studium der christlichen Glaubenslehre sind zu gebrauchen folgende Schriften: 1) Mori Commentarius exegetico-historicus in suam Theologiae Christianae Epitomen, v. M. Hempel herausgegeben. Halle 1797. 98. 2 Bände gr. 8. 2) D. Reinhard's Vorlesungen über die Dogmatik, mit literarischen Zusätzen herausgegeben von Berger. Amberg und Sulzbach 1801. gr. 8. Ed. 2. Nürnberg 1806. 8. 3) Storrii doctrinae Christianae pars theoretica e s. literis repetita. Stuttgard. Ed. 1. 1793. 8. Ed. 2. ex MS. auctoris emendata 1808. 4) Storr's Lehrbuch der christlichen Dogmatik; ins Deutsche übersetzt (lat. 1793.) — mit Erläuterungen und Zusätzen vom Professor Flatt (jun.). Stuttgard 1803. gr. 8. Dem Geübtern, der schon mehr selbst prüfen kann, in mancher Hinsicht auch zu empfehlende Handbücher der Dogmatik sind die von Ammon, Schmidt, Stäudlin ꝛc. Das Storrische verdient besonders als ein sehr gründliches Handbuch der biblischen Theologie empfohlen zu werden. Weniger für Anfänger sind die bloß historischen Darstellungen der verschiedenen Meinungen und Ansichten in der Glaubenslehre, unter welchen eins der besten Beckii Commentarii historici decretorum religionis Christianae et formulae Lutheriae. Lips. 1801. gr. 8. Eine kürzere Uebersicht giebt das oben angeführte Lehrbuch von Augusti. Derselbe hat auch herausgegeben ein System der christlichen Dogmatik, nach den Grundsätzen der lutherischen Kirche, im Grundrisse dargestellt, Leipzig 1809. gr. 8., welches viel Gutes enthält.

Erster

Erster Artikel.

Von der heiligen Schrift, als Erkenntniß-quelle der Glaubenslehre.

§. 1.

Benennung und Eintheilung der zur heiligen Schrift gehörigen Bücher. [M. p. 16. §. 1.]

Die ganze heilige Schrift ist der Inbegriff der Bücher, welche von den Propheten, Evangelisten und Aposteln herrühren, und die geoffenbarte Religionslehre und eine glaubwürdige Geschichte derselben enthalten: das Archiv der Urkunden der geoffenbarten Religionslehre und ihrer Geschichte. Die heilige Schrift besteht also aus zwey Theilen: der erste, das Alte Testament, oder die heiligen Nationalbücher der Israeliten; der zweyte, das Neue Testament, Religionsbücher der Christen. *Διαθηκη* und בְּרִית wird von Gesetzen, Religion und Religionsschriften, und von den Büchern gebraucht, oder der Sammlung derselben, welche den Inbegriff der Religionsvorschriften enthalten. So steht 1 Makkab. 1, 57. *βιβλιον διαθηκης*, und bey Paulus 2 Corinth. 3, 14. *παλαια διαθηκη*. Zum Unterschiede davon nannte man die christlichen Religionsbücher *καινην διαθηκην*. Diese Bücher theilt man wieder ihrem Inhalte nach verschieden ein. Eine sehr alte Eintheilung derselben ist in *το ευαγγελιον* und *ὁ ἀποστολος*, worüber unten; eine andere ist: in historische, (die Evangelien und Apostelgeschichte,) und dogmatische, (die Briefe,) denen man noch die Offenbarung des Johannes, ein prophetisches, beyfügt. Da sich die neutestamentliche Gottesoffenbarung auf Thatsachen gründet, und auf das von Gott beglaubigte Ansehn Jesu, so stehen die Denkwürdigkeiten des Lebens Jesu voran; gerade wie im alten Testamente die Denkwürdigkeiten Moses und der Geschichte seiner Zeiten, aus gleichem Grunde.

Das

Das alte Testament. Die Juden theilten das alte Testament in drey Theile: 1) תּוֹרָה, das Gesetz, (fünf Bücher Mose); 2) נְבִיאִים, Propheten, diese wieder נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים, priores, (die Bücher Josua, Richter, Samuels und Könige,) und נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים, posteriores, (die eigentlichen Propheten); 3) כְּתוּבִים, (Hiob, Psalmen, Sprüche Salomo's und die übrigen Bücher). Wir finden diese Eintheilung schon in Jesus Sirach's Prolog und im neuen Testamente, wenigstens das *νομος και προφηται*, (z. B. Luc. 16, 16.), und *νομος, προφηται και ψαλμοι*, libri poët., (Luc. 24, 44.); auch bey Josephus, und sehr häufig im Talmud. Außerdem werden im neuen Testamente unter dem Wort *νομος* die sämmtlichen Bücher des alten Testaments begriffen, und auch *ἱερα γραμματα, γραφαι ἁγιαι*, ingleichen *γραφη* schlechthin genannt.

Man nennt die heilige Schrift auch häufig Gottes Wort; besonders seit Hutter's Zeit, der so definirte. Töllner, Semler und Andere wollen diesen Ausdruck nicht, weil er unbequem sey und zu falschen Begriffen führe. Indeß, wenn er richtig erklärt wird, kann man ihn wohl gelten lassen. In der Bibel selbst wird der Ausdruck nie von den Büchern gebraucht, sondern er bedeutet 1) die Orakel, Weissagungen und andere Aussprüche Gottes; 2) die Lehre, Religionsvorschriften. So Röm. 3, 2. Apostelgesch. 7, 38. Man kann also einen Unterschied unter heiliger Schrift und Wort Gottes machen, weil nicht alles, was in der heiligen Schrift steht, zu dem eigentlichen Wort Gottes gehört. Es ist demnach Wort Gottes eigentlich nur ein Theil des Inhalts der heiligen Schrift, und man redet allerdings genauer und richtiger, wenn man sich dieses Ausdrucks von den Büchern der Bibel enthält. — Sonst heißen auch die Bücher des alten Testaments bey den Juden עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה, die vier und zwanzig Bücher.

§. 2.

Von der Authentie oder Aechtheit der Bücher des neuen Testaments.

Unter *αὐθεντια* wird eigentlich die Glaubwürdigkeit (Gloss. vet. *ἀξιοπιστια*) einer Schrift in Hinsicht auf die Schriftsteller selbst als ihre Verfasser verstanden. Wenn demnach die Authentie der biblischen Bücher untersucht wird, so betrifft diese Untersuchung die Frage: „ob die Meinung, daß die biblischen Bücher von den Verfassern herrühren, denen sie zugeschrieben werden, wirklichen Glauben verdiene?" — Zuerst muß die Aechtheit der Bücher des neuen Testaments untersucht werden, weil

sich dann die Frage über die Aechtheit der Bücher des alten Testaments leichter und zuverlässiger beantworten läßt. Die Beweise für die Aechtheit der Bücher des neuen Testaments lassen sich in innere und äußere eintheilen.

I. Innere: 1) Inhalt. Es ist nichts in diesen Büchern, was den Verdacht erwecken könnte, daß sie in einem andern Zeitalter, oder von andern Verfassern, als deren Namen sie führen, verfertigt wären. Alles stimmt mit der Geschichte und Lokalität des damaligen auch anderweitig bekannten Zeitalters genau überein, und es ist keine Spur späterer Verfertigung, die in allen untergeschobenen Schriften sonst schwerlich ganz verhütet werden kann, zumal, wenn eine so große Mannichfaltigkeit der Sachen darin vorkommt.

2) Schreibart. Auch aus der Schreibart erhellt, daß die Bücher des neuen Testaments Werke geborner Juden aus dem ersten Jahrhundert sind. Denn unter den jüdischen Schriftstellern des ersten Jahrhunderts, die sich der griechischen Sprache bedienten, war gerade die hebräisch-griechische Schreibart üblich, die wir im neuen Testamente finden. Vom zweyten Jahrhundert an bedient sich kein christlicher Schriftsteller mehr derselben. Damals war sie schon ganz anders. Wären nun diese Bücher untergeschoben, so müßte dies im zweyten Jahrhundert geschehen seyn, wo doch diese Schreibart nicht mehr von christlichen Schriftstellern gebraucht wurde. Es würde auch eine außerordentliche und unbegreifliche Geschicklichkeit dazu gehört haben, jedem einzelnen Schriftsteller des neuen Testaments sein Eigenthümliches im Styl anzudichten und dieser Dichtung beständig treu zu bleiben. Denn ganz anders ist der Styl beym Matthäus, Marcus, Johannes, Lucas, Petrus, Paulus u. s. w.

II. Aeußere Gründe können hergenommen werden: 1) Aus den Zeugnissen der christlichen Schriftsteller der drey ersten Jahrhunderte. Die ältesten Zeugnisse für das Daseyn dieser Bücher muß man nothwendig bey den Leuten suchen, die sie gebrauchten und lasen, — also bey christlichen Schriftstellern. Von den Vätern aber aus den drey ersten Jahrhunderten ist es gewiß, daß sie diese Bücher hatten, und für ächte Schriften der Verfasser hielten, deren Namen sie tragen. Ihre Zeugnisse hat schon Eusebius in der hist. eccles. III. 25. VI, 25. und in seiner demonstratio evangelica sorgfältig gesammelt. Unter den Neuern hat sie Nath. Lardner am genauesten untersucht und abgehandelt in seiner Schrift: The Credibility of the Gospel History, Part. I. Vol. 1. et 2. ed. 3. Lond. 1741. Part. II. Vol. 1 — 12. Lond. 1740 — 45. Die deutsche Uebersetzung von Bruhn und Heilmann in 5 Bänden,

Berlin

Berlin und Leipzig 1750. 51., ist nicht vollendet. Eine kürzere Uebersicht ist gegeben in Storr doctrinae Christianae pars theoretica e sacris literis repetita, Stuttgard. 1795. gr. 8. Hier ist sonderlich der Artikel de sacrarum literarum auctoritate (p. 1. — 82.) mit großem Fleiße, Scharfsinn und Genauigkeit ausgearbeitet. [S. auch Michaelis und Hug in ihren Einleitungen ins neue Testament.]

2) Im allgemeinen bezweifelten selbst die Häretiker aus den ersten Jahrhunderten, nämlich die Gnostiker, die Glaubwürdigkeit dieser Schriften nicht, und auch die Bücher, welche mit ihrem Lehrbegriff nicht übereinstimmten, und die sie daher nicht als göttlich annahmen oder sehr willkührlich behandelten, wurden von ihnen dennoch als ächt anerkannt. Es muß also von dieser Seite her kein Grund des Zweifels vorhanden gewesen seyn. [S. Storr l. l. p. 14 — 17.]

3) Auch heidnische Schriftsteller und die Gegner des Christenthums unter den Heiden, Celsus, Porphyrius, auch Lucian und Julian, welche die Wahrheit der christlichen Lehre und des Inhalts dieser Bücher bestreiten, bestätigen die Aechtheit derselben. [S. Storr l. l. p. 1 — 4.]

4) Von den Schriften des neuen Testaments waren schon in den frühesten Zeiten Uebersetzungen vorhanden, als eine syrische und mehrere lateinische Uebersetzungen schon im zweyten Jahrhundert, die äthiopische und gothische im dritten und vierten Jahrhundert.

Anm. Aus dem Bisherigen ergiebt sich, daß gegen die Authentie der Bücher des neuen Testaments im Ganzen nichts Erhebliches eingewendet werden kann, und sie mithin ächt sind. Selbst die Verständigen unter den Deisten gestehn in neuern Zeiten einstimmig, daß sich gegen die Authentie der meisten dieser Bücher nichts Gegründetes aus historischen Argumenten einwenden lasse. — Daß aber schon in alten Zeiten von einigen Christen die Aechtheit einiger in dieser Sammlung befindlichen Bücher bezweifelt wurde, dies beweiset gegen die Aechtheit der übrigen nichts, sondern bestätigt sie vielmehr in hohem Grade. Denn man sieht hieraus, wie sorgfältig man dabey zu Werke gegangen ist, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Es waren aber, wie es der Augenschein zeigt, meistens nur innere, nicht äußere, (d. i. historische,) Zweifelsgründe, die einige gegen die Aechtheit einiger Bücher hatten, z. B. gegen die Apokalypse und einige katholische Briefe. Daher kommt auch die alte Eintheilung der Bücher des neuen Testaments, die man zuerst bey Origenes und dann besonders bey Eusebius (Kirchengeschichte III, 25.) findet: 1) in ὁμολογουμενα, die von der orthodoxen oder katholischen Kirche nie bezweifelt sind, [M. p. 38. in der Mitte]; 2) ἀντιλεγομενα, deren Aechtheit von einigen bezweifelt ist, ob sie gleich, (wie Eusebius hinzusetzt,) von den meisten als ächt anerkannt sind, (Br. Jac., Judä, 2 Petri, 2 und 3 Joh.); 3) νοθα, untergeschobene, die jedoch von einigen Unkundigen als ächt waren angenommen worden, als der Brief des Barnabas, der Hirt des Hermas, u. s. w.

Die neuern Theologen haben zum Theil auch jene alte Eintheilung, nur mit veränderten Ausdrücken, wieder angenommen. Denn einige theilten diese Bücher in protocanonicos (ὁμολογουμενα) und deuterocanonicos (ἀντιλεγομενα) ein.

§. 3.

Ueber die Authentie der Bücher des alten Testaments.

Allerdings hat der Beweis für die Authentie der Bücher des alten Testaments an sich etwas mehr Schwierigkeiten, und kann, was alle und jede einzelne Theile desselben betrifft, zu dem Grade von Klarheit nicht gebracht werden, wie beym neuen Testamente. Die Ursachen davon sind sehr begreiflich; denn von vielen dieser Bücher wissen wir die Verfasser und Zeit der Verfertigung nicht; überhaupt aber fehlt es uns, bey der großen Entfernung der Zeiten und bey der Seltenheit der schriftlichen Nachrichten aus jenem frühern Zeitalter, gar sehr an sichern historischen Urkunden, die uns völlig in den Stand setzten, überall richtig von diesen Büchern zu urtheilen. Denn die bloße jüdische Tradition späterer Zeiten ist sehr unzuverlässig. Indeß kann doch durch viele Gründe zusammen verbunden dargethan werden, daß die meisten dieser Bücher entweder ganz, oder doch größtentheils, oder dem Hauptinhalte nach, aus dem Zeitalter herrühren, in welches sie gesetzt werden.

I. Innere Gründe für ihre Aechtheit:

1) Die Sprache, Schreibart, Einkleidung und die ganze darin befindliche Darstellung der Sachen ist völlig im Geiste jenes Zeitalters. Die Begriffe und Ausdrücke und die ganze Art des Vortrags in den frühern Schriften ist durchgängig dem Kindheitsalter der alten Welt angemessen. — Hätte etwa irgend ein späterer Jude, z. B. Esra, oder hätten mehrere Juden zur Zeit des Exils oder nachher, wie einige vorgegeben haben, die frühern Bücher erdichtet; so würde es nicht möglich gewesen seyn, den Betrug so künstlich zu verbergen, daß nicht irgendwo Sprache, Sitten, Geschichte des spätern Zeitalters durchschimmern sollten. Wichtig ist es auch, daß bey aller Uebereinstimmung in der Sprache, Schreibart und Denkart dennoch jeder einzelne Schriftsteller wieder sein Eigenthümliches hat, das ihn kenntlich von andern unterscheidet. [Michaelis Anmerkungen zu seiner Bibel; Eichhorn's und Michaelis Einleitungen ins alte Testament.]

2) Was uns auswärtige morgenländische und griechische Schriftsteller von der ältesten Völkergeschichte, ihren Staatsverfassungen, ihren Gebräuchen und Einrichtungen aufbehalten haben, das stimmt genau mit den Beschreibungen und Nachrichten überein,

ein, die wir davon in den biblischen Büchern finden. Man nehme z. B. die Nachrichten von Aegypten in Moses Schriften. Wenn diese Bücher in einem spätern weit entfernten Zeitalter von Betrügern geschrieben wären, so wäre es nicht möglich gewesen, das Costume so genau zu beobachten, bis auf die einzelnen kleinen ganz charakteristischen Nüancen; es müßten Anachronismen und historische Fehler vorkommen, zumal da bey den Alten das kritische Studium der frühern Geschichte und der Geschichte überhaupt, noch gar nicht so statt fand, wie in unserm Zeitalter. [Jerusalem's Briefe über die Mosaischen Schriften und Philosophie, Braunschw. 1762. 8., und C. Gottl. Lang Versuch einer Harmonie der heiligen und Profanscribenten, 1775.]

II. Aeußere Gründe für ihre Aechtheit, aus Zeugnissen hergenommen:

1) Wir finden in den meisten dieser Bücher eine beständige Beziehung auf einander. Es werden in den spätern nicht nur Begebenheiten, welche in den frühern Schriften erzählt sind, oft angeführt oder darauf angespielt, (z. B. Ps. 78. 105. 106. 1 Sam. 12, 8. ff.), sondern es werden auch die frühern Schriftsteller ausdrücklich und namentlich angeführt, z. B. David (2 Chron. 23, 18. ff.), Moses, (Jos. 8, 31. und sonst öfter), Jeremias, (Daniel 9, 2.). Daß es hier oft an vielen und gleichzeitigen Zeugen fehlt, darf niemand befremden. Dies ist bey allen ganz alten Schriftstellern eben so; denn in alten Zeiten wurde überhaupt wenig geschrieben, und wir haben noch überdies von den wenigen damals herausgegebenen Schriften nur wenig übrig. Genug, wenn nur keine Gegenzeugen da sind, und die Bücher innere Glaubwürdigkeit haben. Dies ist z. B. selbst bey den Homerischen Gesängen der Fall, bey Herodot u. A. Was haben wir da für gleichzeitige Zeugen? Und dennoch zweifelt niemand an ihrem Alterthume und ihrer Aechtheit, weil nämlich hinlängliche innere Gründe da sind, und keine Gegenzeugen oder keine äußere Gegengründe.

2) Es wurden auch die schriftlichen Urkunden der israelitischen Nation von den frühesten Zeiten an sehr sorgfältig aufbewahrt, und als Heiligthümer selbst im Tempel niedergelegt. Dieses geschah zuerst mit Moses Gesetzbuch, (5 Mos. 31.). Dies that man dann aber auch mit andern öffentlichen Urkunden, die aufbehalten und feyerlich sanctionirt werden sollten. (Vergl. Jos. 24, 26. und 1 Sam. 10, 25.) Es entstand daher nach und nach eine Art von heiliger Bibliothek oder Archiv im Tempel, woraus eben endlich unsere Sammlung der Schriften des alten Testaments erwachsen ist. Daher erwähnt auch Joseph. Antiq. V, 1. ἀνακειμενα ἐν τῳ ἱερῳ γραμματα.

3) Ein Beweis, daß die Israeliten diese sämmtlichen Bücher sehr frühzeitig als ächt anerkannt haben, ist auch die griechische

Ueber-

Uebersetzung derselben, die man Vers. LXX oder die alexandrinische nennt. Der Anfang wurde mit dem Pentateuch schon zu des ägyptischen Königs Ptolemäus Philadelphus Zeiten gemacht, und die ganze Uebersetzung war schon ziemlich lange Zeit vor Christi Geburt vollendet, wohl gewiß ein ganzes Jahrhundert vor Christo.

4) Die Juden zur Zeit Jesu und in den zunächst vorhergegangenen und nachfolgenden Jahrhunderten waren auch alle darin einig, daß diese Bücher ächt und glaubwürdig wären. Es kamen die palästinensischen und griechischen Juden hierin genau mit einander überein. (S. Sirach's Verzeichniß der weisen und berühmten Männer seiner Nation, Cap. 44. — 49.) Aus dem Jahrhundert Christi sind besonders die jüdischen Zeugnisse des Philo und des sonst sehr freymüthig urtheilenden Josephus höchst wichtig, (z. B. contra Apionem 1, 8.). Hiermit kommen auch die Schriften, die wir im Talmud finden, genau überein. Es kommen darin Zeugnisse und Nachrichten alter jüdischen Rabbinen vor, die zum Theil vor Christo gelebt haben.

5) Christus und seine Apostel sind hierin gleichfalls einstimmig. Sie führen häufig Stellen aus Mose, den Propheten und Geschichtsbüchern an, und erkennen die Aechtheit dieser Bücher. [S. M. p. 23. §. 13. und Storr p. 61 — 70.] Auch selbst Paulus, der doch so sehr wider Beybehaltung des Judenthums war und so freymüthig darüber spricht, hat doch nie den entferntesten Zweifel an der Aechtheit dieser Bücher und der Glaubwürdigkeit der jüdischen Geschichte geäußert. Zwar kann man nicht sagen, daß Jesus, Paulus und andere Apostel kritische Prüfungen und Untersuchungen über diese Bücher selbst angestellt haben. Aber wenn sie göttliche Lehrer waren, so war dies auch nicht nöthig. Ihr bloßes Wort bürgt dann schon für die Wahrheit der Sache. Wer sie also dafür anerkennt, muß auf ihr Wort hin diese Schriften für ächt anerkennen, da sie sie für ächt gehalten und erklärt haben. Diese Ueberzeugung allein reicht zu, den Christen gegen scheinbare Zweifel zu beruhigen, wo er auch nicht im Stande ist, sie selbst zu beantworten.

Anm. 1. In einige der ältesten Schriften der Israeliten sind allerdings in den folgenden Zeiten Zusätze und Ergänzungen eingerückt worden, die sich aber meistens von den übrigen unterscheiden lassen. Die Schriften des alten Testaments haben hierin gleiches Schicksal gehabt mit andern von den ältesten schriftlichen Urkunden anderer alten Nationen, z. B. den Homerischen bey den Griechen. Dahin gehören unter andern verschiedene Namen von Städten und Ländern in Moses Schriften, die sie erst in spätern Zeiten erhalten haben; die Erzählung von Moses Tod und Begräbniß 5 Mos. 34., und dergl., wo dies die Sache selbst und der veränderte Styl lehrt.

Anm. 2. Bey verschiedenen Schriften des alten Testaments läßt es sich auch, bey der großen Entfernung der Zeiten, nicht mit gänzlicher Gewißheit ausmachen, ob das formale derselben, oder ob nur das materiale derselben von den angegebenen Verfassern herrühre. Dies benimmt aber ihrer Glaubwürdigkeit nichts. Die rhapsodischen und zerstreuten Aufsätze einzelner Verfasser sind oft allerdings erst von spätern Sammlern zusammengesetzt, verbunden und in Ein Ganzes gebracht worden. Dies ist bey vielen Propheten der Fall, z. B. Jesaias, den meisten historischen Büchern, und vielleicht selbst den Büchern Mose. Aber wenn auch Moses diese Bücher wirklich nicht ganz so geschrieben hätte, wie wir sie jetzt haben; so sind sie darum doch Moses Schriften, und Jesus sagt mit Recht: „Moses hat so geschrieben". Sie sind unstreitig aus sehr alten glaubwürdigen und authentischen Nachrichten, die überall den Geist und die Denkart der frühesten Zeiten athmen, zusammengesetzt. Sie sind von Moses, obgleich von andern geordnet und hie und da von neuem überarbeitet. Es verhält sich auch mit andern Schriften aus dem frühern Zeitalter anderer Nationen eben so, daß sie erst späterhin gesammelt, in Ordnung gebracht und von neuem überarbeitet sind, unbeschadet ihrer Aechtheit im Ganzen, z. B. mit Homer's Schriften. [S. Wolfii Prolegg. ad Homerum.]

§. 4.

Ueber die Vereinigung der Bücher des alten Testaments zu einem Ganzen. [M. p. 38.]

Vorläufige Erinnerung. Dieser und der folgende §. begreifen alles das in sich, was man gewöhnlich unter der Ueberschrift von dem Canon der Bücher des A. und N. T. abzuhandeln pflegt. Erklärung des Ausdrucks, der oft mißverstanden ist: Canon, alles, was nach einem gewissen Maaße oder Regel, Vorschrift bestimmt ist; daher auch ein durch ein Gesetz gemachtes Verzeichniß oder Catalogus. So die Alten z. B. Canon Martyrum. — Wenn man aber von den canonischen Büchern redete, so nahm man dies nicht immer in demselben Sinne in der christlichen Kirche. 1) In den ältesten Zeiten nannte man häufig so alle Schriften, welche in den Christengemeinen beym Gottesdienst öffentlich vorgelesen oder anderweitig gebraucht wurden, den Kirchengesetzen gemäß, und zwar so, daß darunter auch solche mitverstanden wurden, die gar nicht zur Sammlung der Bücher des alten und neuen Testaments gehörten. Ja, man schloß selbst manche biblische Bücher, (an deren göttlichem Ansehn man übrigens nicht zweifelte,) von diesem Canon aus, d. i. man las daraus nicht vor in den Christenversammlungen. 2) Späterhin aber, vom vierten Jahrhundert an, nahm man lieber canonicus gewöhnlich in engerer Bedeutung, daß es mit ἐνδιαθηκος, (welches die ältern griechischen Väter davon gebrauchten,) gleichbedeutend war, und nannte libros canonicos die Schriften, welche zu der Sammlung der Bücher des alten und neuen Testaments gehörten, die man zugleich als solche betrachtete, worin die

die Vorschriften unsers Glaubens und Lebens enthalten wären. So schon Augustinus. In diesem Sinne wird es nun in der Dogmatik genommen. — Den canonischen Schriften aber werden die apokryphischen entgegen gesetzt. Auch diesen Ausdruck nahm man, wie jenen, im weitern und engern Sinne. Nämlich 1) wurden anfänglich unter apokryphischen Schriften alle diejenigen verstanden, die nicht öffentlich in den Gemeinen vorgelesen und gebraucht wurden, (die in der Kirche beyseit gelegten, eingeschlossenen, nicht zum öffentlichen Gebrauch bestimmten oder zugelassenen). In diesem Sinne konnte also auch eine Schrift des alten und neuen Testaments, deren Ansehn und Göttlichkeit übrigens keiner bezweifelte, apokryphisch heißen. Aber 2) in spätern Zeiten, vom vierten Jahrhundert an, verstand man darunter gewöhnlich die nicht zur Sammlung der Bücher des alten und neuen Testaments gehörigen Schriften, die aber von einigen aus Irrthum denselben waren beygezählt oder gleich geschätzt worden. Und dies ist der Sinn, worin man es in der Dogmatik nimmt. Die Entstehungsgeschichte der Sammlung der alttestamentlichen Bücher ist dunkel, aus Mangel alter Nachrichten. Wir finden indessen doch historische Data und Bruchstücke, bey deren Zusammensetzung aber manche Lücken bleiben.

I. In dem Zeitraume vor Esra oder vor dem babylonischen Exil wurde ein großer Theil der Bücher des alten Testaments verfaßt, und es wurden auch mehrere einzelne Bücher schon damals gesammelt und geordnet, z. B. wenigstens ein großer Theil der Psalmen. Moses Bücher existirten schon vor der Wegführung der zehn Stämme ins assyrische Exil, eben so geordnet und gesammelt, wie jetzt, und wurden daher auch von den Samaritern angenommen. Moses Gesetzbuch wurde im Heiligthum des Tempels aufbehalten, (§. 3. Num. II.), um es 1) desto sicherer aufzubewahren, und ihm 2) eine desto feyerlichere Sanction zu geben. Eben dies geschah nachher, ohne Zweifel in gleicher Absicht, mit den Orakeln, Gesängen und andern Schriften der Propheten und Religionslehrer, z. B. Jesaias, Hoseas u. A. Jedoch scheint es nicht, daß von allen diesen einzelnen Schriften, z. B. den einzelnen Propheten, den Psalmen, Sprüchen, vor dem Exil schon ganz vollständige und geschlossene Sammlungen da gewesen sind; und wenn auch solche da waren, so stimmten sie wohl nicht durchgängig mit denen überein, die nach dem Exil gemacht und eingeführt wurden, und die noch jetzt davon vorhanden sind. Denn in den Zeiten nach dem babylonischen Exil ist gewiß manches hinzugefügt, und verschiedene ältere Sammlungen sind anders eingerichtet und ergänzt worden; z. B. in den Psalmen sind, sonderlich in den letzten Büchern, viele hinzugekommen, die erst nach dem Exil geschrieben sind.

Anm. Sobald bey einer Nation oder Gesellschaft mehrere Schriften vorhanden sind, die verschiedenen Werth haben, oder die in Gefahr sind, verfälscht oder vernachlässigt zu werden, oder die dies Schicksal schon wirklich erfahren haben; so finden sich gewöhnlich auch Sachverständige, die sich dieser Schriften annehmen, und dafür sorgen, daß ihr Text richtig erhalten oder berichtigt werde, die ferner die ächten Schriften von den unächten unterscheiden lehren, und Sammlungen oder Verzeichnisse anfertigen, worein nur die ächten Schriften, und unter diesen wieder nur die vorzüglichen und ausgezeichneten, aufgenommen werden. So finden wir es schon bey den Israeliten, hernach auch bey den Christen. Und dies alles geschah auch bey den Griechen, besonders seit der Zeit der alexandrinischen Grammatiker unter den Ptolemäern. Diese verfertigten auch dergleichen catalogos oder canones. Die darein aufgenommenen Bücher heißen ἐγκρινόμενοι (classici), und die ausgeschlossenen ἐκκρινόμενοι. Daher denn auch die andern weniger gelesen wurden und zum Theil verloren gegangen sind. [S. Ruhnken Historia Oratorum Graecorum critica, p. XCVI. Quintilian. I. O. I. 4. §. 3. und Spalding bey d. St.] Dies findet nun auch bey der heiligen Schrift seine Anwendung.

II. Vollendung und Schicksale dieser Sammlung des alten Testaments nach dem babylonischen Exil. Es ist eine sehr gangbare Tradition der Juden, daß Esra die vollständige Sammlung dieser Bücher veranstaltet habe; eine andere Tradition aber legt die Festsetzung des Canons dem Nehemias bey, (2 Macc. 2, 13.). Man kann es aber nicht eigentlich historisch beweisen. Indeß ist dies wohl unläugbar, daß unter den Häuptern der Nation und unter den Priestern und Gesetzlehrern eine Uebereinkunft statt gefunden haben muß, über die Art der Abfassung und Einrichtung dieser Sammlung, wie unter den griechischen Grammatikern; und es ist an sich sehr wahrscheinlich, daß diese beiden berühmten Vorsteher und Gesetzlehrer damals vielen Antheil daran gehabt haben mögen. Ueberhaupt aber scheint es mit der Entstehung der Sammlung so zugegangen zu seyn. Als die Juden aus Babylon zurückkamen und der Gottesdienst wieder hergestellt wurde, sammelten sie ihre noch übrigen heiligen Nationalbücher, und stellten sie, wie es schon vordem mit dem Gesetzbuch gehalten worden war, als eine heilige Bibliothek auf. Es wurden auch nachher noch einige andere Schriften angesehener Propheten und Priester, die während des Exils oder kurz nach demselben geschrieben hatten, hinzugesetzt, als Zacharias, Maleachi, Haggai; auch kamen hinzu historische Schriften, welche gesammelt waren aus ältern schriftlichen Aufsätzen, als die Bücher der Könige, der Chronik u. a. Seit der Zeit wurden diese gesammelten Bücher als ein geschlossenes Ganzes angesehn, und man nannte sie die heilige Schrift, Gesetz und Propheten u. s. w.; sie wurden dann durch Abschriften verbreitet und nach und nach unter dem Volke gemeiner. Seit den Zeiten des syrischen Königs Antiochus Epiphanes, und schon vor ihm, war der Canon des

des alten Testaments geschlossen. Zu diesem einmal genehmigten Ganzen wurden weiter keine neue Schriften hinzugesetzt, da der Geist der Prophetie unter ihnen immer mehr aufhörte. So wie die griechischen Grammatiker, unter dem Ptolemäus, den Canon der griechischen classischen Schriften festsetzten, um dadurch ihre Existenz und ihr Ansehn zu sichern, besonders in ästhetischer Hinsicht: so geschah unter den Israeliten nach dem Exil ein Gleiches mit diesen heiligen Schriften, in religiöser und moralisch-legislatorischer Hinsicht. Die LXX, die ältesten Uebersetzer, haben auch nur allein diese Bücher, als zu den heiligen Nationalbüchern gehörig, übersetzt. Weil sich aber bey vielen alten Handschriften der LXX auch noch andere, die sogenannten apokryphischen Bücher, befinden, als Anhang oder Zugabe zur griechischen Bibel, so haben einige behauptet, daß die alexandrinischen oder ägyptischen Juden diese Bücher auch mit zu dem Canon des alten Testaments gerechnet, den übrigen Büchern gleich geschätzt, und daß sie also einen andern Canon als die palästinensischen gehabt hätten. So Semler. Allein, es läßt sich aus keinem Zeugniß bey Josephus und Philo beweisen, daß die ägyptischen Juden jemals diese unter ihnen, vor und nach Christi Geburt sehr geschätzten Schriften den eigentlichen alttestamentlichen Büchern beygezählt und gleich geachtet hätten. Philo, im ersten Jahrhundert, citirt sie nicht einmal, ohnerachtet Sirach ungefähr 237 Jahr vor Christi Geburt geschrieben hatte. Sie müssen also im ersten Jahrhundert auch von den ägyptischen Juden nicht dazu gezählt seyn. Auch finden wir sie von den Aposteln nie citirt, die doch sonst den LXX folgen. Die christlichen Väter des zweyten Jahrhunderts schätzten besonders den Sirach sehr hoch, und er kam nach und nach nebst den übrigen in großes Ansehn bey den Christen. Viele christliche Schriftsteller späterer Zeit nahmen sie dann aus Mißverstand als canonisch an. (S. Num. III.) [Vergl. Eichhorn's Einleitung in das A. T. Th. I. Desselben Einleitung in die apokryphischen Schriften des A. T., Leipzig 1795. Storr in der angeführten Schrift, S. 71. ff. Besonders auch Jahn's Einleitung in die göttlichen Schriften des alten Bundes, (worin auf die neuesten Zweifel viele Rücksicht genommen wird,) Wien 1802. 3. 2 Theile in 3 Bänden.] Auf die Frage: „ob auch schon vor Alters alle die Schriften, welche jetzt in dieser Sammlung befindlich sind, darin gestanden haben, und ob dies von jeder derselben mit historischen Beweisen beurkundet werden könne?“ kann man mit Recht antworten, daß sich für die meisten derselben sichere historische Beweise anführen lassen, daß es sich aber bey einigen einzelnen Büchern nicht völlig durch historische Gründe ausmachen lasse, ob sie von Anfang an, oder seit wann sie in der Sammlung gestanden haben. Denn es läßt sich aus den einzelnen Stellen bey den ältesten

jüdischen

jüdischen Schriftstellern kein ganz vollständiges Verzeichniß aller und jeder einzelnen Bücher herausbringen. Indessen können uns doch hier folgende Bemerkungen leiten: 1) Aus Sirach Cap. 44 — 49. kann man überhaupt sehn, daß er die meisten dieser Bücher in seiner Sammlung gewiß gehabt habe. Dasselbe ergiebt sich 2) aus den Schriften des Philo im ersten Jahrhundert, aus den in ihnen angeführten Stellen des A. T. 3) Der einzige Josephus hat (contra Apionem. I, 8.) ein Verzeichniß von den Büchern, welche zu seiner Zeit zur Sammlung des alten Testaments gezählt wurden, geliefert. Aber die Stelle ist dunkel, und es ist doch nicht ganz klar daraus, ob er namentlich die Bücher Chronik, Esra, Esther und Nehemias mit dazu rechnet. Jedoch ist dies wahrscheinlicher. [S. Eichhorn Th. I. S. 113.] 4) Daß aber die meisten Bücher zur Zeit Christi in der Sammlung gestanden haben, ist aus den häufigen Citaten der Evangelisten und Apostel gewiß. Eine besonders merkwürdige Stelle ist im neuen Testamente, woraus sich vermuthen läßt, daß im alten Testamente zu Christi Zeiten auch die Bücher der Chronik, und zwar an derselben Stelle, gestanden haben; nämlich Matth. 23, 35. vergl. Luc. 11, 51., wo Christus sagt, daß der unschuldig begangene Mord so vieler Rechtschaffenen von Abel (1 Mos. 4, 8.) bis auf Zacharias [2 Chron. 24, 21. 22.) an den Juden gestraft werden solle. Hiezu kommt 5) daß die LXX dieselben Bücher als zum Canon gehörig schon übersetzt haben.

Anm. Seit 1771, wo Oeder's freye Untersuchung über einige Bücher des alten Testaments (zu Halle) herauskam, haben sich besonders auch mehrere protestantische Theologen angelegen seyn lassen, Zweifel gegen die Aechtheit verschiedener Bücher, die in der Sammlung des alten Testaments stehn, zu erwecken, und ihre Unächtheit, Unzuverlässigkeit oder Verfälschtheit darzuthun. Der neueste unter ihnen ist de Wette. Man fing an bey den Büchern Esther, Chronik, Nehemias, Esra, und erregte endlich auch gegen die Aechtheit verschiedener Propheten, als Jes. Cap. 40. — 60., der Mosaischen Schriften, viele scheinbare Zweifel, wodurch man denn die ganze Basis, worauf das Uebrige beruht, zu erschüttern und wo möglich unbrauchbar zu machen suchte. Man lernt die vornehmsten neuern Bestreiter und Vertheidiger, (nur einige der allerneuesten ausgenommen,) mit ihren Gründen und den Gegengründen, aus Jahn und dem Storrisch-Flatt'schen Lehrbuche kennen. — Wie sich der Christ, der Jesum wirklich für den hält, wofür er selbst gehalten seyn wollte und von den Aposteln gehalten wurde, bey solchen Zweifeln leicht und gänzlich beruhigen könne, auch in dem Falle, wenn er nicht selbst im Stande ist, sie selbst auf eine ihm genügende Art zu lösen, (welches immer nur wenige können,) s. §. 3. und sogleich Num. III.

III. Da die Christen die Bücher des alten Testaments von den Israeliten erhalten haben, so bestand natürlich zur Zeit Jesu, der Apostel und übrigen ersten Christen das von ihnen angenommene alte Testament aus eben den Büchern, welche damals die Israeliten in dieser Sammlung hatten. Man hat ehedem allgemein behauptet, (von den ältesten Zeiten der christlichen Kirche an,), wir als Christen

nähmen

nähmen die sämmtlichen Bücher des alten Testaments eigentlich bloß auf das Zeugniß Christi und der Apostel an, und alle Christen müssen wenigstens eingestehn, daß dies Zeugniß wichtig sey, so verschieden sie im Uebrigen auch über Christum und die Apostel denken mögen. Allein man hat dagegen erinnert, vorzüglich in neuerer Zeit: a) daß dies Zeugniß eigentlich nur von dem größten Theil dieser Schriften namentlich vorhanden sey, aber doch nicht von allen und jeden Büchern einzeln, (s. Num. II.), z. B. nicht vom Buch Esther, Nehemias u. s. w.; b) daß die Zeugnisse Jesu und seiner Apostel hier darum nichts entscheiden könnten, weil er und die Apostel die Absicht nicht gehabt hätten, historisch-kritische Untersuchungen über die heiligen Nationalbücher der Israeliten anzustellen; vielmehr hätten sie als Juden und lehrend unter Juden, die diese Schriften als Erkenntnißquelle ihrer Religion nun einmal annahmen, ihren Unterricht hauptsächlich darauf zurückführen müssen. Aber aus Num. II. ist doch klar, daß zu Christi Zeiten, und schon vorher, (LXX,) wirklich die ganze Sammlung da gewesen ist, und daß Christus und die Apostel sie approbirten. Wer sie also für göttliche Lehrer anerkennt, wird auch die Auctorität ihrer Approbation anerkennen müssen, wenn er consequent seyn will. Thut er dies nicht, so ist er entweder inconsequent, oder er will nicht eingestehn, daß er die Auctorität Christi und der Apostel bezweifle. — Nach den Zeiten der Apostel finden wir unter den Vätern in Absicht des Urtheils über die Sammlung folgende Verschiedenheit: 1) die palästinensischen Väter und ihre Schüler, und andere, welche die hebräische Urschrift oder die Ueberlieferung der Juden selbst kannten, geben uns Verzeichnisse, die mit unsern Bibeln ganz übereinstimmen, als Melito, Bischof von Sardes im zweyten Jahrhundert, bey Eusebius, (Kirchengeschichte IV, 26.); ferner Origenes, (das. VI, 25.); Cyrill von Jerusalem, (Catech. IV.); Gregor von Nazianz; Athanasius und Epiphanius. 2) Andere Väter hingegen rechnen auch die griechischen apokryphischen Schriften, welche der Uebersetzung der LXX gewöhnlich mit beygefügt sind, dazu, legen ihnen wenigstens ein großes Ansehn bey, und nennen sie θειους, ohnerachtet die Juden diese Schriften vor und zu der Zeit Christi nie für göttliche Schriften gehalten haben, und Philo und die Schriftsteller des N. T. sie nie citirt haben. (Num. II.) Diese Väter glaubten nämlich die Fabel von Inspiration der LXX; und da sie nun diese Bücher in den Exemplaren derselben fanden, da auch, wie es scheint, viele ägyptische Juden vom zweyten Jahrhundert diesen Schriften ein großes Ansehn beylegten, so nahmen sie dieselben auch als göttlich an und schätzten sie den übrigen gleich. Wir finden dies zuerst bey den ägyptischen Vätern, bey Clemens dem Alexandriner, und auch bey Irenäus; und diesen folgten hierin, wie auch in so

vielen

vielen andern Dingen, die lateinischen Väter. Das Concil zu Hippo im Jahr 393 und darauf das dritte zu Carthago im Jahr 397 zählen zuerst, jenes can. 36., dieses can. 47., die Apokryphen ausdrücklich inter scripturas canonicas. Seit der Zeit wurde dies im Occident, sonderlich zuerst bey den afrikanischen Vätern, immer allgemeiner. Aber mehrere der gelehrtern ältern Lehrer in der lateinischen Kirche unterschieden die apokryphischen Schriften doch immer sehr sorgfältig von den canonischen; namentlich Hieronymus im Prologo galeato, der sie zur Erbauung gebraucht und gelesen wissen will, nicht aber zum Beweis der Glaubenslehre. Man nannte daher auch die eigentlichen alttestamentlichen Schriften libros canonicos und die apokryphischen ecclesiasticos, z. B. Rufinus in expos. symb. apostol. Indessen wurden diese Bücher hernach doch in der römischen Kirche, aus Unkunde der Sache, den canonischen Schriften gleich geachtet und Beweisstellen daraus genommen; zumal da man Stellen darin fand, die verschiedene eigenthümliche Lehren der römischen Kirche begünstigten, z. B. Fürbitte für die Todten, 2 Macc. 12, 43. — 45. Daher wurden sie auf dem tridentinischen Concil, im sechzehnten Jahrhundert, mit zu den canonischen Büchern des alten Testaments gerechnet. Allein die unbefangnern und einsichtsvollern Theologen der römischen Kirche haben ihnen doch keinen völlig gleichen Werth mit den übrigen Schriften des alten Testaments beygelegt und sich dabey mit der Distinction in protocanonicos und deuterocanonicos V. T. geholfen. Zur letztern Klasse zählten sie diese Apocrypha.

§. 5.

Ueber den Canon des neuen Testaments, oder die Sammlung der Bücher des neuen Testaments in ein Ganzes.

I. Entstehungsart dieser Sammlung. Da die Juden eine Sammlung ihrer Religionsbücher hatten, die auch von den ersten Christen gebraucht und angenommen wurde, so war es schon deshalb natürlich, daß auch diese sich bewogen fanden, eine ähnliche Sammlung ihrer Religionsbücher zu veranstalten. Dies wurde bald um so mehr Bedürfniß, da unter den Christen so viele unächte Schriften herumgingen, und auch in vielen Gemeinen gebraucht und vorgelesen wurden, die man den Aposteln zuschrieb. Denn sogar schon bey Lebzeiten der Apostel wurden ihnen von Betrügern Schriften untergeschoben, 2 Theß. 2, 2., vergl. 3, 17. Das Gefühl des Bedürfnisses nöthigte also schon in jenen frühen Zeiten die Christen, auf Veranstaltung einer solchen Sammlung der Bücher in ein geschlossenes Ganzes zu denken, und dies zum Vortheil

für

für die ganze christliche Nachwelt, die sonst ein sehr unsicheres und verunstaltetes Christenthum gehabt haben würde. (S. Einleitung, §. 7. zu Ende.) Es wurden also in diese Sammlung nur diejenigen Schriften aufgenommen, die man als ächte Werke der Apostel und ersten Schüler Christi anerkannte, obgleich viele von den andern Büchern darum noch immer canonici in der ältesten kirchlichen Bedeutung blieben und in den christlichen Gemeinen auch gebraucht und vorgelesen wurden. Denn die ältern Väter sagen deutlich, daß zu den ἀναγινωσκομενοις mehrere gehörten, die nicht ἐνδιαθηκοι (ἐγκρινομενοι) wären, z. B. Eusebius, (III, 3.) So wurden der Brief des Barnabas, der Hirt des Hermas, die Predigt des Petrus in Aegypten gebraucht, und noch im fünften Jahrhundert in Palästina die Offenbarung des Petrus vorgelesen. — Von der eigentlichen Entstehungsart aber und den ersten Sammlern haben wir keine ganz zusammenhängende historische Nachrichten, woran es uns überhaupt in der Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte sehr fehlt; doch wissen wir hier etwas mehr, als von den Büchern des alten Testaments und genug zur beruhigenden Ueberzeugung. — Um von der Zuverlässigkeit und Aechtheit dieser Sammlung desto gewisser zu seyn, hat man ehedem gewöhnlich angenommen, daß irgend ein inspirirter Mann die ganze Sammlung selbst gemacht oder doch genehmigt habe; und weil nun Johannes unter allen Aposteln am längsten lebte, so sind die meisten auf ihn gefallen, gerade wie die Juden beym alten Testament auf Esra. Etwas Wahres und etwas Falsches. Wenn die Rede von der ganzen Sammlung ist, so ist kein sicherer historischer Grund da. Man muß nämlich die beiden Haupttheile dieser Sammlung hier unterscheiden, das εὐαγγελιον und den ἀποστολος. 1) In Absicht der drey ersten Evangelien wurde schon in der frühesten christlichen Kirche behauptet, daß Johannes sie gekannt, bestätigt und durch sein Evangelium die in jenen enthaltene Geschichte Jesu ergänzt und vervollständigt habe. [Eusebius III, 24.] Diese Behauptung wird auch durch den Augenschein offenbar als wahr gerechtfertigt. [Michaelis, Herder, Storr.] Denn was die übrigen Evangelisten schon ausführlich haben, das übergeht er, auch die wichtigen Begebenheiten, die Taufe Jesu, die Einsetzung des Abendmahls und die Himmelfahrt; oder berührt solches nur in der Kürze des Zusammenhanges wegen. Dagegen hat er wieder vieles, was die andern nicht haben, liefert Nachträge und Erläuterungen, z. B. bey der Geschichte des letzten Passa's, was vor und nach dem Abendmahl vorgegangen und geredet ist. So ist es auch besonders in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte. Also die drey ersten Evangelien kann man als gekannt und genehmigt durch Johannes ansehn; und es war natürlich, daß man nun in der christlichen Kirche diese drey ferner gebrauchte und das Evangelium Johannis damit

damit verband. Aber 2) daß Johannes auch die übrigen Schriften dieser Sammlung (den ἀποστολος) als ein geschlossenes Ganzes genehmigt und festgesetzt habe, kann weder aus alten Zeugnissen noch andern Gründen dargethan werden. Es ist sogar vieles offenbar dagegen. So ist es z. B. ganz unbegreiflich, wie man selbst in der asiatischen Kirche, wo Johannes lebte, an der Aechtheit mehrerer einzelnen Schriften dieser Sammlung hätte zweifeln können, z. B. 2 und 3 Joh., Offenbarung Joh., da durch Johannis Entscheidung über den Canon die Sache gleich ausgemacht gewesen wäre, wenn er die Sammlung als geschlossenes Ganzes festgesetzt hätte. — Wenn wir der vorhandenen historischen Spur nachgehn, so zeigt sich deutlich, daß die Sammlung nicht auf einmal, sondern nach und nach entstanden und vollständig geworden ist. Man theilte die ganze Sammlung in zwey Abschnitte: το εὐαγγελιον und ὁ ἀποστολος oder το ἀποστολικον. (1.) Was die Evangelien betrifft, so unterschied man schon in den frühesten Zeiten zwischen ächten und unächten, und Justin der Märtyrer erwähnt die Evangelien schon deutlich als apostolische Schriften. Irenäus führt (III. 11.) Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes als die ihm bekannten ächten Evangelien an, und eben so Clemens von Alexandrien und Tertullian. [S. Storr S. 12.] Tatianus gegen Ende des zweyten und Ammonius im Anfange des dritten Jahrhunderts verfertigten schon Harmonien der vier Evangelien, und Origenes commentirte ausführlich über Matthäus und Johannes. — Die Sammlung derselben ist also im zweyten Jahrhundert schon da gewesen, und hatte im dritten und vierten Jahrhundert schon allgemeine Gültigkeit in der Kirche. Da die Geschichte Jesu in jenen frühern Zeiten immer als Grundlage der christlichen Lehre betrachtet und bey Verbreitung des Evangeliums stets zum Grunde gelegt wurde, (Joh. 20, 31.), so setzte man die Nachrichten von Jesu Denkwürdigkeiten voran in der Sammlung, wie auch das alte Testament mit historischen Büchern anfing, vornehmlich mit den Mosaischen Schriften, die als Grundlage der Mosaischen Verfassung betrachtet wurden. (2.) Von den Briefen hatte man auch schon frühzeitig eine Sammlung angefangen, die aber nach und nach immer vollständiger wurde; doch scheint die von den Evangelien die älteste zu seyn. Indeß muß jene doch schon bald nach dem Anfang des zweyten Jahrhunderts da gewesen seyn; denn Ignatius in ep. ad Philadelph cap. 5. redet schon von Evangelien und apostolischen Schriften. Zuerst wurden die apostolischen Briefe an die Gemeinen geschickt, für die sie zunächst geschrieben waren. Diese communicirten sie entweder im Original oder in Abschriften an andere Gemeinen, mit denen sie in Verbindung standen. (Col. 4, 16.) Jede Gemeine sammelte nun so viel sie davon erhalten konnte, und aus solchen kleinern Anfängen

unvoll-

unvollständiger Sammlungen erwuchs endlich die unsrige. Wahrscheinlich hat irgend ein berühmter Lehrer oder eine angesehene einzelne Kirche, in der man die Briefe am vollständigsten hatte, diese Sammlung im zweyten Jahrhundert zuerst veranstaltet, deren Vorgange und Ansehn dann andere folgten. Von welchem Ort aber die Sammlung eigentlich ausgegangen? weiß man nicht. Mill meint, von Rom aus; aber es ist ungewiß.

In dem ἀποστολικον standen anfänglich nur die dreyzehn Paulinischen Briefe, und der erste Brief des Petrus und Johannes, die auch von den ältesten Vätern eigentlich nur unter die ἐνδιαθηκους gezählt wurden, weil man nämlich anfangs bloß die bekanntesten und die von allen ganz unbezweifelten aufnehmen wollte. Nach und nach nahm man denn auch die ἀντιλεγομενα mit in die Sammlung auf. Schon im dritten Jahrhundert, zu Origenes Zeiten, standen in den meisten Exemplaren dieser Sammlung alle die Bücher, welche jetzt darin stehn, auch die ἀντιλεγομενα, wie aus dem Verzeichniß des Origenes bey Eusebius (VI, 25.) und des Eusebius selbst (III, 25.) erhellt, wo er sich auf ἐκκλησιαστικην παραδοσιν beruft und die Apokryphen von den ἐνδιαθηκοις ausschließt. [S. Griesbach hist. Epp. Paull. Jenae 1777. 4.] Die Verzeichnisse des Cyrill von Jerusalem und Gregor von Nazianz stimmen auch damit überein, außer daß jener die Offenbarung Johannis wegläßt, und dieser sie als bezweifelt aufführt.

II. Von den Grundsätzen, nach welchen man bey der Sammlung dieser Bücher verfuhr, und von dem Ansehn dieser Sammlung. — Die Grundsätze lernen wir aus den Schriften der ältesten Väter kennen. 1) Man machte sich zum Gesetz, nur solche Bücher, die wirklich von Aposteln, oder doch von den nächsten Gehülfen derselben im Lehramte, erweislich herrührten, darein aufzunehmen. Man erkannte daher nur diejenigen für ἐνδιαθηκους, die glaubwürdige Zeugnisse aus den frühesten Zeiten für sich hatten. Aus diesem Grunde verwarfen z. B. Origenes und Eusebius die Ev. Petri, Thomae u. s. f. 2) Man sah auch dabey auf den Inhalt dieser Bücher. Ein Buch, das mit den Grundsätzen der Lehre und Verfassung der apostolischen Kirche nicht übereinstimmte, wurde davon ausgeschlossen, weil es als offenbar unächt verwerflich war. Denn man hatte den Aposteln von Anfang an viele Schriften auch in der Absicht angedichtet, um gewisse Irrthümer dadurch zu begünstigen und in Umlauf zu bringen. 3) Man richtete sich auch hierin bisweilen nach dem Gebrauch und der Gewohnheit anderer Kirchen, denen man zutrauen konnte, daß sie guten und sichern Nachrichten folgten und nicht leichtgläubig und ohne Prüfung zu Werke gegangen wären. So sagt Hieronymus (Catal. script. eccles.) vom

Brief Judä: es hätten ihn zwar einige bezweifelt und verworfen, aber auctoritatem iam vetustate et usu meruit. Hieraus läßt sich nun leicht auf die Frage antworten: „Wovon das canonische Ansehn der Bücher des neuen Testaments eigentlich abhängt?" Es hängt nämlich allerdings zunächst von dem Urtheil der ersten christlichen Lehrer und Gemeinen ab, (wie bey den griechischen Klassikern von dem Urtheil der alexandrinischen Grammatiker,) die aber nicht willkührlich bey Untersuchung dieser Bücher verfuhren, sondern nach Gründen prüften. Es ist in der alten christlichen Kirche niemals durch ein öffentliches und allgemeines Gesetz festgesetzt worden, daß alle und jedes dieser Bücher des neuen Testaments ohne weitere Prüfung und Untersuchung angenommen werden müßten. Die Untersuchung darüber ist unter Gelehrten immer frey gewesen und muß es auch bleiben, denn man soll durch Gründe sich überzeugen. Wir sollen also 1) den Zeughissen der Alten, es mögen nun Zeugnisse einzelner Kirchen oder Glieder derselben seyn, nicht blindlings glauben, aber sie auch nicht blindlings verwerfen, sondern ihre Gründe prüfen und dann unserer gewissenhaften Ueberzeugung folgen. 2) Es ist auch über einige dieser in unserer Sammlung stehenden Schriften des neuen Testaments schon in alten Zeiten Streit geführt, (ἀντιλεγομενα,) und das Urtheil darüber ist sebst in der alten rechtgläubigen Kirche verschieden gewesen. Man findet zwar gesetzliche Bestimmungen der canonischen Bücher des neuen Testaments, die alle fernere Untersuchung abzuschneiden und zu mißbilligen scheinen, als in den canonibus apostolicis, die sind aber eine unächte Schrift. Ferner auf der laodicenischen Kirchenversammlung, (ungefähr ums Jahr 360,) can. 60., wo nur die Offenbarung Johannis wegbleibt. Allein diese Kirchenversammlung wurde nur von wenigen Bischöfen gehalten, und die Schlüsse derselben sind von andern Kirchen nicht angenommen worden; überdies ist can. 60. wahrscheinlich untergeschoben. [S. Spittler's kritische Untersuchung des sechzigsten laodic. Canons, Bremen 1777. 8.] Die Concilien zu Hippo im J. 393 und zu Carthago im J. 397, welche auch einen solchen Catalog lieferten, waren auch bloße Particularconcilien. In der lateinischen Kirche hat man zwar hernach mehrmals verschiedenes darüber bestimmt, aber es hat doch keine Gesetzkraft allgemein erhalten, bis endlich auf der tridentinischen Kirchenversammlung, im sechzehnten Jahrhundert, ein Verzeichniß für die römische Kirche festgesetzt wurde. In der protestantischen Kirche aber hat man solche Dekrete, welche die fernern Untersuchungen darüber ausschließen oder verbieten, nicht anerkannt. Daher auch Luther es für erlaubt hielt, die Offenbarung Johannis zu bezweifeln, auch den Brief Jacobi, worin ihm mehrere Theologen des sechzehnten Jahrhunderts folgten; so wie auch andere ἀντιλεγομενα bald von

 diesem,

diesem, bald von jenem protestantischen Theologen bezweifelt sind. Es wollen daher auch selbst verschiedene lutherische Theologen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts aus den ἀντιλεγομενοις keine dicta probantia hernehmen, als Selneccer, Hafenreffer, Hunnius u. A., später auch Storr.

Anm. 1. Gesetzt nun, jene ἀντιλεγομενα wären nicht ächt, und wir könnten uns nicht mit Sicherheit in der christlichen Lehre auf sie berufen, so würde dadurch nicht eine einzige Lehre verloren gehen oder abgeändert werden. Denn in den unbezweifelten ist schon alles enthalten, was zur vollständigen Kenntniß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre dient.

Anm. 2. Wenn man auf die Gründe sieht, durch welche einige Alte bewogen wurden, die ἀντιλεγομενα zu bezweifeln, so sieht man klar, daß es mehr innere und dogmatische, als historische Gründe waren, (wie bey Luther,) und keiner derselben ist nach meiner Einsicht so wichtig, daß darum auch nur eine einzige dieser Schriften als ungewiß oder zweifelhaft anzusehen wäre; selbst die Offenbarung nicht, wie auch jetzt die meisten anerkennen. Ich werde daher auch in Anführung der Stellen jenen Unterschied nicht machen.

[Schriften: Gerh. de Mastricht, Canon SS. secundum seriem seculor. N. T. collectus et notis illustratus. Jen. 1725. (Urtheile der Väter und Verzeichnisse vom Canon aus ihren Schriften und aus den Concilienschlüssen.) — Stosch de libror. V. T. canone. Frankf. a. d. O. 1755. 8. — Semler's Abhandlungen von freyer Untersuchung des Canon. 4 Theile. Halle 1771—75. 8. — Weber's Beyträge zur Geschichte des neutestamentlichen Canons. Tübingen 1791. — (Corrodi) Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelcanons. 2 Bände. Halle 1792. — Mehrere Schriften siehe bey Jahn und in dem Storrisch-Flatt'schen Lehrbuche.]

§. 6.

Ueber die unverfälschte Richtigkeit und Vollständigkeit (integritas) der Schriften des alten und neuen Testaments.

Zur Integrität gehört zweyerley: 1) daß keins von den Büchern fehlt, die ehedem in der Sammlung der Schriften des alten und neuen Testaments gestanden haben, (integritas totalis); 2) daß auch die jetzt noch vorhandenen Schriften so beschaffen sind, nach allen ihren Theilen, daß der Zweck, warum sie geschrieben sind, noch jetzt erreicht wird, (integritas partium s. partialis).

I. Was die integritas totalis betrifft, so wäre es kein wesentlicher Verlust, wenn auch einige von denen Schriften, die ehedem in dieser Sammlung gestanden hätten, verloren gegangen

gen wären. Denn wenn nur die jetzt noch übrigen dazu hinreichen, die israelitische und christliche Lehre und Verfassung daraus vollständig kennen zu lernen, so ist der Zweck vollkommen erreicht. Aber es läßt sich auch nicht darthun, daß jemals mehr jüdische oder christliche Schriften in diesen beiden Sammlungen befindlich gewesen sind. Uebrigens ist es gewiß, daß die Apostel und Propheten unter den Israeliten noch manche andere Aufsätze geschrieben haben, die nicht auf unsere Zeiten gekommen sind. Und wenn man unsern Büchern neuen und alten Testaments Inspiration zugesteht, so wird man sie auch jenen zugestehn müssen, wenn sie gleich nicht in diese beiden Sammlungen mit aufgenommen, und also verloren gegangen sind. Bey den mündlichen Vorträgen Jesu und der Apostel fand ja auch Inspiration statt; und dennoch sind so viele derselben ganz verloren gegangen, und wir haben von den wenigen schriftlich aufgezeichneten oft eigentlich nur den Hauptinhalt im Auszug noch übrig. Also konnte es Gott auch geschehen lassen, daß inspirirte Bücher nicht mit in diese Sammlung kamen, und für die Nachkommen verloren gingen. Daß aber dergleichen verlorne Schriften jemals ἐνδιαθηκοι gewesen wären, kann nicht erwiesen werden. Aus den Briefen Pauli ersieht man z. B., daß er wenigstens noch einen Brief an die Corinther geschrieben hat, den wir nicht mehr haben. Zu Lucas Zeit gab es noch mehrere Lebensbeschreibungen Jesu, C. 1, 1 — 4. (πολλοι). Die historischen Bücher des alten Testaments sind kurze Auszüge aus größern historischen Werken, die darin auch oft citirt werden und die verloren sind. So hatte man mehrere Liedersammlungen, (סֵפֶר הַיָּשָׁר, Josua 10, 13. ꝛc.), Schriften der Propheten Gad, Nathan, Semaja, Jehu, die nicht mehr vorhanden sind, aber alle in den Büchern der Chronik angeführt werden. Allein alle diese haben nie in der Sammlung des alten und neuen Testaments gestanden. [Vergl. Jahn's Einleitung.]

II. Von der integritas partium. Die Integrität eines Buches besteht keinesweges darin, daß keine Varianten und falsche Lesarten im Texte desselben befindlich wären, denn diese hätten in so alten und so oft abgeschriebenen Büchern nicht anders als durch ein Wunder verhütet werden können; sondern sie ist eigentlich darein zu setzen, daß der Text so beschaffen sey, daß der Zweck dieser Bücher, wozu sie bestimmt sind, noch vollkommen erreicht wird. Es bezieht sich also die Lehre von der Integrität der Bibel nicht auf einzelne Buchstaben, Wörter und Ausdrücke, sondern sie besteht eigentlich in der unverfälschten Richtigkeit und Gewißheit des Inhalts der Bibel, besonders der darin vorgetragenen Lehren. — Die Anzahl der Varianten im neuen Testamente belief sich schon zu Wetstein's Zeiten nach einem Ueberschlage auf 60,000,

und im alten Testamente ist sie noch größer. Allein durch alle diese Varianten ist keine einzige von den in der heiligen Schrift vorgetragenen Hauptlehren verloren gegangen oder abgeändert worden, auch nicht einmal eine einzige wichtige Geschichte dadurch entstellt oder in Hauptsachen verändert worden. Einzelne Lehren haben dadurch Beweisstellen verloren, z. B. 1 Joh. 5, 7.; aber es bleiben immer noch genug andere übrig. Die Lehre selbst also verliert nichts dabey. Auch betreffen die meisten wichtigsten und den Sinn am stärksten ändernden Varianten nicht einmal Lehren und Glaubenssachen, sondern andere gleichgültigere Gegenstände, z. B. geringfügige historische und andere Nebendinge. Man kann daher auch ohne Bedenken die Behauptung zulassen, daß in einzelnen wenigen Stellen die wahre Lesart verloren gegangen seyn könne und jetzt nicht wieder herzustellen sey. Denn die Integrität verliert dadurch nichts.

Beweis, daß die biblischen Bücher nicht so verfälscht sind, daß der Zweck derselben nicht mehr erreicht werden könnte:

1) Vom neuen Testamente. Es ist ein richtiger Satz: daß eine allgemeine absichtliche Verfälschung des Textes in allen Handschriften nicht möglich gewesen ist. Die Verfälschungen müßten entweder von der herrschenden Kirchenpartey, oder von den Sekten (catholicis oder haereticis) in den drey ersten Jahrhunderten herrühren. Aber unter den catholicis stand damals keiner in solchen Ansehn, daß man seine Verfälschung überall würde angenommen haben. Es war auch die Eifersucht unter den einzelnen Gemeinen und Lehrern viel zu groß, und der Gebrauch dieser Bücher unter ihnen viel zu stark, als daß dergleichen Verfälschung möglich gewesen wäre. Es wurden die Bücher öffentlich vorgelesen, und jedem Christen war daher ihr Hauptinhalt und die Hauptlehren, (welche die Verfälschung immer am meisten trifft,) bekannt. Auch hatte man unter den vielen Handschriften des griechischen Textes schon mehrere Uebersetzungen, deren Text in den Hauptsachen noch völlig mit unserm jetzigen übereinstimmt. — Unter den Härtikern gab es zwar einige, die den Text des neuen Testaments vorsätzlich änderten und verfälschten. Allein ihre Verfälschungen wurden von den übrigen Gemeinen sogleich entdeckt und verworfen, z. B. die des Marcion. Diese Häretiker erklären auch selbst geradezu, daß sie diese Aenderungen machten, ohne zu behaupten, daß die Apostel so geschrieben hätten, wie sie es änderten.

2) Vom alten Testamente. In der Lehre von der Integrität des alttestamentlichen Textes ist man ehedem viel weiter gegangen, als beym neuen Testamente. Man folgte hierin den übertriebenen Behauptungen und Erzählungen der spätern Juden von den Bemühungen, die ihre Vorfahren und sonderlich die Masorethen angewendet hatten, den Text ungeändert zu erhalten, so daß gar

kein

kein einziger Fehler und falsche Lesart in den hebräischen Originaltext sich habe einschleichen können. Dies dehnten sie bis auf Accente und Vokalpunkte aus. Diese jüdischen Behauptungen und fabelhaften Erzählungen nahmen Joh. Buxtorf, Vater und Sohn, (Professoren der hebräischen Sprache zu Basel,) gegen die Mitte und das Ende des siebzehnten Jahrhunderts in Schutz, und vertheidigten sie mit dem größten Eifer. Sie wurde auch, sonderlich durch das Ansehn dieser Männer und ihrer Schüler, unter den schweizerischen Theologen des siebzehnten und Anfanges des achtzehnten Jahrhunderts, und selbst in der lutherischen Kirche, um diese Zeit, sehr allgemein, und in der Schweiz sogar in die formulam consensus helvetici, als zur kirchlichen Rechtgläubigkeit erforderlich, mit aufgenommen. Allein (1.) wenn es auch wäre, daß unsere jetzigen Manuscripte wirklich so genau mit einander übereinstimmten, so würde doch dadurch nicht bewiesen seyn, daß dieser in allen jetzigen Manuscripten so einstimmige Text darum auch überall der richtige sey. Denn alle unsere jetzigen hebräischen Handschriften folgen einer Recension, nämlich der Masorethischen. Es würde also bloß beweisen, daß diese Recension keine Veränderung erlitten habe. Aber (2.) seitdem man angefangen hat, die Handschriften genauer zu vergleichen, hat sich das Gegentheil davon gezeigt. Auch diese Handschriften weichen sehr von einander ab, und sind voll Varianten, wie aus den großen Variantensammlungen des Kennicott und de Rossi augenscheinlich ist. (3.) In den alten hebräischen Handschriften, welche die alten Uebersetzer, z. B. die LXX, gebrauchten, war vollends die Verschiedenheit noch größer, und sie folgten zum Theil einer ganz andern Recension des hebräischen Textes. Wenn aber auch wirklich in einzelnen Büchern oder Stellen des alten Testaments grobe Verfälschungen angetroffen würden, so würden diese doch der christlichen Lehre selbst nicht schaden, weil das alte Testament in keiner so genauen und nothwendigen Verbindung damit steht, daß diese mit jedem einzelnen Buche oder Stelle des alten Testaments stehn oder fallen müßte. Allein es ist auch hier derselbe Fall, wie beym neuen Testamente. Durch alle die vielen Varianten im alten Testamente ist wirklich nicht eine einzige Lehre desselben verloren gegangen oder nur ungewiß gemacht worden, und man kann auch nicht darthun, daß eine einzige um der Lehre willen vorsätzlich gemachte Verfälschung in den Text desselben aufgenommen sey. Selbst der samaritanische Text der fünf Bücher Mose, (des Hauptbuchs unter den Religionsschriften der Israeliten,) ist in den Hauptsachen, und was die Lehre betrifft, mit unserm hebräischen Text ganz einstimmig.

[Vergl. Rich. Simon hist. critique du V. T. Rotterdam 1685. 4. — Capelli crit. sacra. Paris 1650. — die

Schriften von Kennicott und de Rossi, und Eichhorn's Einleitung ins alte Testament, Th. I. Cap. II. — Lichtenstein's Paralipomena critica circa textum Vet. Test. Helmst. 1799. 4. — Jahn's Einleitung.]

§. 7.

Von der Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre Jesu und seiner Apostel.

Ehe die Göttlichkeit oder der göttliche Ursprung der christlichen Religionsbücher des neuen Testaments untersucht werden kann, muß erst von der Wahrheit und Göttlichkeit der darin enthaltenen Lehren gehandelt werden.

Die Hauptbeweise, welche von Jesu selbst und seinen Aposteln dafür angeführt werden, sind folgende:

I. Jesus selbst nannte sich oft einen unmittelbaren göttlichen Gesandten, und er versichert, daß er seine Lehre auf ausdrücklichen Befehl Gottes und als sein Bevollmächtigter vortrage. Matthäus 26, 63. Johannes 5, 43. C. 16, 27. 28. und öfter. Diese so oft wiederholte Versicherung Jesu ist allerdings, schon für sich genommen, von großem Gewicht. Es haben zwar viele Betrüger und Schwärmer eben das versichert; aber die Beschaffenheit seines Charakters und ganzen Betragens war von der Art, daß man ihn weder für einen gutmüthigen Schwärmer, noch für einen boshaften Betrüger halten konnte. Von dem allen, was man bey Betrügern und bey groben oder feinen Schwärmern antrifft, findet sich bey ihm das Gegentheil. Er hat auch keine von den Künsten, die dem Betrüger eigen sind, je geübt. Er beruft sich unbefangen und dreist darauf in Gegenwart seiner Feinde, und fordert sie auf, ihn einer Unredlichkeit zu überführen, wenn sie es könnten, Joh. 8, 46 f.

Mit großer Sorgfalt hat dies ausgeführt Storr doctr. Christ. p. 28 — 34. und (D. Hensler) Die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion in der Kürze dargestellt, (p. 26 — 32.). Hamburg 1803. 8.

II. Die innere Vortrefflichkeit, Richtigkeit und Wohlthätigkeit seiner Lehre. Diesen Beweis nennt man argumentum internum pro veritate et divinitate religionis Christianae. Christus bezieht sich selbst darauf Joh. 7, 17., und die Apostel, und die alten Apologeten, Justin, Athenagoras, Tertullian und Clemens von Alexandrien, haben ihn gleichfalls angewandt. Es ist einleuchtend und wird auch jetzt von den mehresten zugestanden, daß seine Religionslehre von keiner im Alterthume an Reinheit, Einfachheit und praktischer Anwendbarkeit übertroffen worden. Keiner

ner der alten und neuern Weisen und Sittenlehrer hat das im Ganzen geleistet und ausgerichtet, was durch ihn geschehn ist, keiner so heilsame Lehren vorgetragen, d. i. Lehren, die so wohlthätig zur Beruhigung und Besserung des menschlichen Herzens wirkten, wie die seinigen. Dies kann jeden seine eigne Erfahrung lehren, wenn er diese Lehren so anwendet, wie es der Vorschrift Christi gemäß ist. (S. Einleit. §. 3. besonders zu Ende.) — Eine Religionslehre und Anstalt, die dies leistet, und die von keinem Menschen vorher so vorgetragen war, verdient allerdings den Namen einer göttlichen, und sie muß durch dieses alles auch dem Naturalisten wichtig und achtbar werden. Allein der Beweis, daß diese Lehre unmittelbar von Gott geoffenbart sey, läßt sich aus dem Inhalt der christlichen Lehre allein genommen doch nicht auf eine völlig evidente Art führen. Denn aus der Nützlichkeit und Wohlthätigkeit der Lehre folgt eigentlich zunächst nur die Gotteswürdigkeit derselben, aber noch nicht das Factum, daß sie von Gott unmittelbar geoffenbart sey; dies kann, da es Thatsache ist, nur durch andere Thatsachen beglaubigt werden. (S. Einleit. §. 8. Num. II. Anm. 2.) Daher kommt es nun, daß die, welche keine unmittelbare göttliche Offenbarung gelten lassen, und daher auch keine Beweise dafür aus Thatsachen (Wunder) zugeben, nur allein diesen Beweis geführt wissen wollen. Allein daß dies nicht hinlänglich sey, und warum nicht, s. Einleit. §. 7. Num. I. zu Ende. Ohnerachtet nun also dieser Beweis aus der innern Vortrefflichkeit für sich allein den unmittelbaren göttlichen Ursprung der christlichen Lehre nicht ganz evident ins Licht setzt, so ist er doch von großer Wichtigkeit. 1) Die Ueberzeugung von dem innern Werth und der Vortrefflichkeit der Lehre Jesu leistet dem unbefangenen Untersucher bey gewissenhafter Prüfung der sämmtlichen übrigen Beweise wichtige Dienste; sie bereitet ihn dazu vor, und macht ihn geneigt, den Zeugnissen und Versicherungen Jesu, der diese vortreffliche Lehre vortrug und ihr in allen Stücken gemäß handelte, zu glauben. Jesus versichert, seine Lehre sey unmittelbaren göttlichen Ursprungs, (Num. I.). Findet sich nun, daß seine Lehre das leistet, was man von einer solchen Lehre mit Recht erwarten kann, und ist Jesu Charakter ein rein sittlicher Charakter, ist er weder Betrüger noch Schwärmer gewesen; so wird man dieser seiner Aussage Glauben beymessen, und sich für verpflichtet halten müssen, auch die Beweise und Thatsachen, womit er seine göttliche Sendung bestätigt hat, gelten zu lassen. 2) Die Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums aus der innern Vortrefflichkeit und Wohlthätigkeit desselben ist jedem praktischen Christen in hohem Grade wichtig, und seine ganze Werthschätzung der christlichen Lehre beruht auf den seligen Erfahrungen, die er hievon an seinem Herzen gemacht hat. Diese wirkt so

mächtig

mächtig bey ihm, daß alle theoretischen Zweifel dagegen nichts vermögen. Die Empfindungen, welche bey dem wahren Christen durch sorgfältige Betrachtung, Anwendung und Ausübung der christlichen Lehre in seinem Herzen hervorgebracht werden, und die daher bey ihm entstehende feste Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit dieser Lehre nennt man testimonium spiritus sancti internum, d. h. die göttliche, von Gott gewirkte Belehrung und Ueberzeugung im Herzen von der Göttlichkeit der Lehre. Es ist eigentlich kein Schluß, sondern eine Empfindung, woraus ein Schluß für die Wahrheit gemacht wird. [S. M. p. 39. 40.] Der Ausdruck (μαρτυρια) ist aus der Stelle Röm. 8, 16. hergenommen, auch 1 Joh. 5, 6., im Gegensatz der Wunder, die man testimonia externa spiritus sancti nennt. Inneres Zeugniß des heiligen Geistes hießen die frommen Empfindungen und Gesinnungen, welche Gott oder der heilige Geist durch die christliche Lehre in uns erweckt, und welche Zeugnisse oder innere Beweise für uns sind, daß diese Lehre wahr und göttlich sey. Es hat damit allerdings seine Richtigkeit und es ist nichts dabey schwärmerisch. Diese Empfindung nämlich ist nicht eine unmittelbare wunderthätige göttliche Wirkung, sondern sie wird durch die erkannten und befolgten Wahrheiten bey uns gewirkt. Wir sind es uns in unserm Innersten bewußt, daß wir, seitdem wir dieser heilsamen Lehre von Herzen Beyfall gegeben und sie treu befolgt haben, ruhiger, glücklicher und stärker zur Vollbringung alles Guten sind, als vorher. Durch diese Erfahrung gelangen wir zu der Ueberzeugung, daß die christliche Lehre allein im Stande sey, uns zu beglücken, zu beruhigen und zu stärken, und daß sie folglich eine wahre und göttliche Lehre sey, und daß wir den Versicherungen Jesu und seiner Apostel glauben müssen, die sie für eine göttliche erklären, da wir bey keiner andern alle diese Eigenschaften zusammen vereinigt finden und keine je mit solcher Kraft auf unser Herz wirkt. Auf diesen Erfahrungsbeweis dringt aber Christus, Joh. 7., 15 — 17. vergl. 8, 47., und eben so die Apostel, 1 Theß. 2, 13. 2 Cor. 3, 1 — 4. Apostelgesch. 2, 14 — 36., und aus Jesu Reden noch Matth. 7, 28. 29. Luc. 24, 32. Wenn man es so erklärt, so ist es sehr vernunft- und erfahrungsmäßig, und jeder, der auf den Namen eines wahren Christen Anspruch machen will, muß diese Erfahrung gemacht haben. (Vergl. §. 124. II.) — [Nösselt diss. inaug. de interno test. sp. s. Halle 1767. und Gehe (Superint. zu Oschatz) diss. inaug. de argumento, quod pro divinitate rel. Christ. ab experientia ducitur. Göttingen 1796. S. M. p. 40.]

III. Der Beweis aus den Wundern. [M. p. 26. 27.] Es soll hier keine philosophisch-theologische Theorie davon aufgestellt werden;

werden; davon kann erst im Artikel von der Vorsehung gehandelt werden, wo auch die philosophischen Zweifelsgründe zu bemerken sind, (§. 72.). Hier nur, was die biblischen Lehrer alten und neuen Testaments und Jesus selbst davon lehren, und von welchen Gesichtspunkten sie dabey ausgehn, nebst einigen erläuternden Bemerkungen.

1) Die biblischen Benennungen der Wunder, die auch von Jesu selbst gebraucht werden, sind: גְּבוּרָה, גְּבוּרוֹת, bey den LXX und im neuen Testamente *δυναμις*, *δυναμεις*, weil sie Beweise der göttlichen Macht sind; פֶּלֶא, *θαυμασια*, *θαυμα*, das Außerordentliche, was in Verwunderung setzt; מוֹפֵת, prodigia, portenta, *τερας*, *τερατα*, das Ungeheure, welches das Gefühl einer überschwenglichen Macht erregt; אוֹת, *σημεια*, sofern sie Zeichen, Beweise der mitwirkenden Gottheit sind, daher sie auch Hand Gottes, Finger Gottes hießen. — Die Wunder Christi heißen auch oft bey den Evangelisten, besonders bey Johannes, *ἐργα*, auch Matth. 11, 2.; die göttliche Wunderkraft, durch welche sie geschehen, רוּחַ, רוּחַ קָדוֹשׁ, *πνευμα ἁγιον*, *πνευμα θεου*, *πνευμα*.

2) Schon aus diesen biblischen Benennungen sieht man, daß die heilige Schrift die Wunder als Wirkungen Gottes darstellt, die in der uns bekannten Ordnung der Natur, die auch Gott zum Urheber hat, gewöhnlich nicht vorkommen und von uns aus derselben nicht erklärt werden können, und daher eben Bewunderung und Erstaunen bey uns erregen. Zur Begründung der Vernunftreligion bedarf es keiner Wunder; wohl aber zur Bewährung einer positiven, die sich als von Gott anders, als durch die Vernunft geoffenbart, ankündigt, wie die christliche, in welcher Jesus sich als den höchsten Gottesgesandten und Gottesoffenbarer darstellt. Denn ihre eigenthümlichen Lehren sind aus der Natur der Dinge nicht erkennbar, sondern wir erfahren sie durch solche Personen, die behaupten, daß sie ihnen von Gott bekannt gemacht wären. Sollen diese nun Glauben finden, so müssen sie sich gehörig legitimiren können. Dies kann nicht durch Vernunftbeweise geschehn, dazu dienen Wunder. Gott ist es eigentlich, der sie thut. Er ändert und zerstört dabey auch nicht die Naturordnung, er wirkt auch nicht wider die Natur oder die von ihm selbst gegebenen Naturgesetze; sondern er wirkt nur mehr durch die Natur, als gewöhnlich geschieht, und er wirkt es unter andern Umständen, als gewöhnlich geschieht. Es kann dies aber, da Gott (ebenfalls nach der Bibellehre) nichts unnöthiges und unzweckmäßiges thut, nie anders geschehn, als nur aus sehr wichtigen Ursachen, und um wichtige Zwecke, besonders moralische, zu erreichen. Die Wunder erscheinen nun durchgängig

gängig in der heiligen Schrift als Beglaubigungsmittel göttlicher Gesandten und ihrer Aussagen, sie mögen nun Vorschriften oder Verheißungen, Drohungen oder was es sonst ist, enthalten. Es soll hier so geschlossen werden: Da die Wunder, die ein Lehrer thut, nicht von dem Lehrer selbst, aus eigner Kraft, geschehn sind und geschehn können, (z. B. die Auferweckung eines Todten), sondern da sie von Gott, dem Schöpfer und Herrn der Natur, der dies allein kann, durch diesen Lehrer gewirkt werden: so erklärt Gott damit, daß dieser Lehrer sein Bevollmächtigter sey, daß er durch ihn rede und handle, und ihn zur Ausführung seiner Absichten gebrauchen wolle; er beglaubigt ihn also dadurch, und will dadurch die Menschen aufmerksam machen, einem solchen Mann folgsam zu seyn, und seine Sendung und Lehre als göttlich anzuerkennen. Wahre Wunder sind daher nach der Lehre der heiligen Schrift ein sicheres Beglaubigungsmittel der unmittelbaren göttlichen Sendung eines Lehrers. Jeder Lehrer, der dergleichen thut, soll als ein Gesandter oder Bevollmächtigter Gottes angesehn werden, weil es sich nicht denken lasse, daß Gott, der Wahrhaftige, einen falschen Lehrer, (er sey nun ein Schwärmer oder vorsätzlicher Betrüger,) in den Stand setzen sollte, wirkliche Wunder zu thun, indem ja Gott sonst selbst dadurch Unwahrheiten unterstützen und beglaubigen würde. Man kann daher immer, (auch nach der Behauptung der heiligen Schrift, z. B. bey den vorgeblichen Wundern der falschen Propheten im alten Testamente,) den sichern Schluß machen, daß, wenn angebliche Wunder geschehn zur Bestätigung solcher Lehren oder Aussagen, die doch erweislich falsch und nicht von Gott sind, diese dann allemal Betrug und Täuschung sind.

Nach diesen Grundsätzen nun beweisen Jesus und die Apostel vor ihren Zeitgenossen aus ihren Wundern die Göttlichkeit ihrer Sendung und Lehren, (Matth. 11, 3. Joh. 14, 11.), [s. Scripta var. arg. p. 187. ed. 2.], und viele von den Zeitgenossen Jesu erkannten Jesum auch um seiner Wunder willen für einen Lehrer von Gott gesandt, (Joh. 3, 2. und 9, 30 — 33.), welches er auch selbst billigt, (Matth. 11, 2 — 6. 20 — 24. Joh. 11, 41 f. 15, 24. Marc. 16, 17.), obgleich anderwärts er mit Recht es tadelt, daß die Juden nur immer Zeichen und Wunder sehn wollten. Er giebt es auch selbst ganz bestimmt als den Zweck seiner Wunder an; sie sollen Beweis seyn, (σημειον), daß er, als Mensch, nicht aus eigner Einsicht und Willkühr gelehrt habe, sondern daß Gott, der Schöpfer und Herr des All's, durch ihn rede, daß man daher seine Belehrungen als Gottesbelehrungen (λογοι) annehmen, und sie darum, weil sie von Gott kommen, als wahr annehmen und befolgen müsse. (S. Joh. 3. 5. 6. 8. 12. 14. 16. Apostelgesch.

2, 22. C. 10, 38.) Immer gehen er und seine Apostel davon aus, daß es Gottes Absicht sey, durch die Wunder der Lehre, die der Wunderthäter predigt, aufzuhelfen, ihr Eingang zu verschaffen (συνεργεισθαι) und sie zu bestätigen (βεβαιουν), Marc. 16, 20. Die Apostel beriefen sich aber (nach der Apostelgeschichte und den Briefen) (1.) auf die an Jesu zu seiner Beglaubigung geschehenen Wunder, besonders auf seine Auferstehung; (2.) auf die von ihm selbst verrichteten Wunder; und (3.) auf ihre eignen Wunder. Es hat dieser Beweis auch eine große sinnliche Evidenz, sonderlich für solche, die andere Gründe, die besonders aus der innern Wahrheit und Vortrefflichkeit der Lehre hergenommen sind, und deren Legitimation durch die Erfahrung, an den Herzen der Menschen, noch nicht fassen und gehörig beurtheilen können.

3) Was ist nun von diesem Beweis aus den Wundern jetzt zu halten? ist er noch jetzt brauchbar? In neuern Zeiten ist er von vielen als ganz untauglich verworfen worden, als von Rousseau und sonderlich von Hume in seinem Versuch über die Wunderwerke, (in der deutschen Uebersetzung seiner vermischten Schriften, Th. 4.), und von allen den neuern Theologen, die zu der Partey der Naturgläubigen gehören. Hume behauptete, daß jedes Wunder, wenn es auch durch noch so viel Zeugnisse bekräftigt werde, dennoch immer ungleich mehr wider sich habe, und daß jedes Wunder der Vernunft und Erfahrung aller Zeiten widerspreche. Darauf sammlet er alle mögliche Wundergeschichten, um die biblischen verdächtig zu machen, und sucht zu zeigen, daß viele von den offenbar falschen Wundern, (z. B. des Fr. de Paris,) ungleich mehr und stärkere Zeugnisse für sich hätten, als die biblischen. Auch in den Lessing'schen Streitigkeiten ist über diesen Gegenstand viel vorgekommen.

So viel ist gewiß, a) daß dieser Beweis eine stärkere, gleichsam zwingendere Beweiskraft für den Augenzeugen hat, als für die, welche nicht selbst an Ort und Stelle das Wunder mit angesehn haben, oder in spätern Zeiten leben; b) daß auch Christus und die Apostel ihre Wunder zuerst und zunächst für ihre Zeitgenossen bestimmten, die dergleichen Beweise erwarteten und forderten, um die wahre Lehre desto schneller und kraftvoller auszubreiten, auf eine der Erwartung und Denkart des damaligen Zeitalters gemäße Art. Es gehört also dieser Beweis allerdings in so fern unter die Zeitbeweise. Aber c) er gilt keineswegs bloß für die Zeitgenossen. Denn wer von der historischen Richtigkeit der Wunder Christi überzeugt ist, muß diesen Beweis auch jetzt noch in seiner vollen Kraft gelten lassen. Das nämlich ist Thorheit und unverzeihliche Anmaßung, a priori beweisen zu wollen, daß es keine Wunder geben könne, und da-

von geht man gewöhnlich aus. d) Es ist auch Jesu, der Apostel und aller Propheten Lehre nur in so fern consequent, als sie sich auf Wunder berufen. Nämlich sie geben sich für außerordentliche, unmittelbare Gesandte Gottes aus. Dies konnte nur durch außerordentliche Thatsachen bestätigt werden. (S. Einl. §. 7. u. 8.) Darin aber liegt eben der Grund, warum so viele den Wunderbeweis bestreiten, weil sie das erste nicht einräumen wollen.

Was nun die historische Glaubwürdigkeit der Wunder, besonders Jesu, betrifft, so beweiset man diese 1) aus den Zeugnissen der Apostel selbst. Man schließt so: a) Sie konnten die Wahrheit wissen; denn sie lebten mit Christo zu gleicher Zeit, waren Augenzeugen seiner Thaten, hatten die beste Gelegenheit, alles zu prüfen und zu untersuchen, waren nicht leichtgläubig, sondern, wie Christus selbst sagt, schwer zu überzeugen, (Marc. 16, 14.); sie stimmen auch in ihren Zeugnissen alle mit einander überein, und berufen sich selbst vor Gericht auf die Wunder Christi als auf weltbekannte Thatsachen, die niemand bezweifeln könne, (Apostelgesch. 2, 22.). b) Sie wollten aber auch die Wahrheit sagen. Ihr ganzer Charakter ist von der Art, daß sich von ihnen vorsätzlicher Betrug gar nicht erwarten läßt. Sie hatten von der Annahme der Lehre keine äußere Vortheile zu erwarten, vielmehr Nachtheil. Auch ist ihre Art zu erzählen so einfach, kunstlos und ungeschminkt, daß jedem Unparteyischen das Geständniß abgezwungen wird: die Apostel selbst haben aus voller Ueberzeugung geschrieben, und nie die Absicht gehabt, ihre Leser zu täuschen, sie haben das als Wahrheit selbst erkannt und geglaubt, was sie erzählen, (1 Joh. 1, 1. f.). [S. in Comp. M. p. 16. — 20.] 2) Aus den Zeugnissen der Nichtchristen und sogar der Widersacher. Die Juden selbst gestanden es zur Zeit Jesu ein, daß er Wunder gethan habe, (Joh. 11, 47.); sie wagten es auch nicht, ihn vor Gericht eines Betrugs in Absicht seiner Wunder zu beschuldigen. Auch im Talmud wird seiner Wunder gedacht und an der historischen Richtigkeit derselben nicht gezweifelt, ob man gleich über die Ursachen disputirte, so wie die Pharisäer selbst die Wunder Christi als Thatsachen nicht läugnen konnten, sie aber in der Verzweiflung für Teufelswerke ausgaben. Auch der Verräther Jesu, Judas, der zu seinen vertrautesten Schülern gehört hatte, weiß nichts von Betrug und Täuschung zu sagen, gesteht zuletzt selbst verzweifelnd ein, Jesus sey unschuldig verrathen und hingerichtet, da er sein Verbrechen sonst damit gewiß entschuldigt haben würde, wenn er Betrug gewußt oder geahndet hätte. Und da Judas die Casse führte, so hätte er besonders darum wissen müssen. Denn der Betrüger kann nicht leicht falsche Wunder thun, ohne Geld zu Bestechungen, (Matth. 27, 4. f.). Es haben auch die ersten Feinde des Christenthums unter den Heiden bis zum vierten Jahrhundert, namentlich Celsus, Hierocles und Julian, die Wunder Jesu als Facta

nicht

nicht eben bezweifelt, sondern vielmehr sie als Zauberkünste darzustellen versucht.

IV. Beweis aus den an Jesu erfüllten Weissagungen der alten Propheten. Diesen Beweis führen Jesus und die Apostel zunächst und hauptsächlich für die Juden, wiewohl nicht ausschließlich, weil diese die Verheißungen vom Messias in ihren heiligen Schriften hatten. Es wird aber derselbe erst im Artikel von Christo, bey seinem Messiasgeschäft, weiter ausgeführt werden. (§. 89. und 90.)

V. Beweis aus der Erfüllung der eignen Weissagungen Jesu. [M. p. 24. s. §. 14. s.] Jede Weissagung künftiger zufälliger Begebenheiten kann man mit Recht unter die Wunder zählen. Es gilt also von diesem ganzen Beweise und dem Num. IV. eben das, was Num. III. vom Wunderbeweise überhaupt gesagt ist, und beide sind ein Theil des Wunderbeweises. Es kommt dabey besonders auf folgende Punkte an: 1) Es muß mit der Weissagung selbst seine historische Richtigkeit haben, sie muß wirklich vor der Erfüllung da gewesen und nicht etwa erst nachher erdichtet oder mit Zusätzen bereichert seyn. 2) Sie muß nicht durch absichtliche Dunkelheit und hineingelegte Zweydeutigkeit täuschen, wie dies fast bey allen Orakeln der alten heidnischen Welt der Fall ist. 3) Es muß sich aus der Geschichte darthun lassen, daß die Vorhersagung genau und völlig erfüllt ist. Läßt sich alles dies darthun, so muß man sie für göttliche Orakel und Wunder halten. (2 Petri 1, 19.) — Künftige zufällige Dinge kann nur Gott voraussehn. Sagt sie nun ein Mensch zum voraus, so legitimirt er sich dadurch als göttlichen Gesandten, der die Offenbarung von ihm erhalten hat. Es verlangten daher auch die Juden diese Legitimation von ihren Propheten. Christus bezieht sich selbst darauf, z. B. Joh. 13, 19. C. 14, 29. Er verkündigte z. B. zum voraus seine künftigen Schicksale, und zwar bestimmt und genau, Matth. 16, 21 f. Luc. 18, 31 — 33.; auch die Schicksale seiner Schüler, Matth. 10, 18 f. Dahin gehören ferner seine sehr bestimmten Weissagungen von der Ausbreitung seiner Lehre und ihrer Dauer auf Erden, zu einer Zeit, wo dies niemand erwarten konnte, wo vielmehr das Gegentheil höchst wahrscheinlich war; von der Zerstörung des Tempels und dem Umsturze des jüdischen Staats durch die Römer, Matth. 24. Luc. 21., wo die kleinsten Umstände lange voraus genau bestimmt werden, so wie alles erfüllt worden (Josephus.) [Vergl. Sammlung merkwürdiger Abhandlungen über die Weissagungen, (aus dem Englischen von Hurd und Halifax). Zürch 1779. 8. 2 B. — Thom. Newton's Abhandlung über die Weissagungen, die merkwürdig erfüllt sind, (aus dem Englischen). Leipzig 1757 — 1763. 3 Th. gr. 8. — und Andere, wie

Leß von der Wahrheit der christlichen Religion, S. 472. ff. Göttingen 1785.]

Anm. Es erhellt also aus dem Bisherigen, daß man bey Untersuchung der Wahrheit des Christenthums so zu verfahren habe, wie bey Untersuchung aller historischen Gegenstände oder Geschichtsbegebenheiten. Die Glaubwürdigkeit der in der heiligen Schrift vorgetragenen Sachen hängt eigentlich von der Auctorität des Zeugnisses ab. Zwar hat es immer viel Reiz für uns, wenn das positive göttliche Zeugniß für eine Religionswahrheit auch noch mit anderweitigen erläuternden Gründen begleitet werden kann. Aber nothwendig sind diese anderweitigen Ueberzeugungsgründe nicht. Die Ueberzeugung kann auch auf das bloße göttliche Zeugniß sich gründen, (ohne daß man die innere Nothwendigkeit der Sache beweisen kann,) und wer sie darauf gründet, handelt nicht leichtgläubig, so wenig wie der, welcher eine Thatsache auf glaubwürdiges Zeugniß glaubt, ob er sie gleich nicht aus Gründen beweisen kann.

[Vergl. Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums, wie der Offenbarung überhaupt, von Joh. Friedr. Kleuker. Riga 1787 — 94. 3 Bde. 8. — Köppen, Die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit. Rostock und Leipzig. Ausg. 2. 1797. 98. gr. 8. — Kurz: Storr doctr. Christ. p. 21. s., und Süskind's (Prof. d. Theol. zu Stuttgard) Schrift: In welchem Sinne hat Jesus die Göttlichkeit seiner Religion und Sittenlehre behauptet? Eine historisch-exegetische Untersuchung. Tübingen 1802. gr. 8. — Hensler, Die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion in der Kürze dargestellt, S. 33 — 48.].

§. 8.

Ueber die Eingebung oder den höhern göttlichen Einfluß bey Abfassung der Schriften des alten und neuen Testaments.

[M. §. 24. — 29. p. 30. s.]

Vorläufig. 1) Die beiden Sätze: „der Inhalt dieser Bücher oder die darin vorgetragene Lehre ist göttlichen Ursprungs“, und der andere: „die Bücher selbst sind göttlich, oder von Gott eingegeben“, sind nicht einerley und daher wohl zu unterscheiden. Die Beweise für die Göttlichkeit der darin vorgetragenen Lehren sind §. 7. vorgetragen. Aber es folgt daraus noch nicht, daß auch die Bücher selbst göttlich sind. Es kann in einem Buche eine von Gott geoffenbarte Lehre vorgetragen werden; aber darum ist das Buch selbst noch nicht göttlich, z. B. eine gute christliche Erbauungsschrift. Es würde sich auch jemand von der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion überhaupt schon überzeugen können, wenn er anerkennt, daß die Bücher des neuen Testaments ächt und ihre Verfasser glaubwürdig sind. Die Göttlich-

keit

keit der Religion kann also als unabhängig von der Göttlichkeit der heiligen Schrift gedacht werden. Schon Melanchthon unterschied beides. — Es ist daher, wie Michaelis bemerkt, die Lehre von der Inspiration der heiligen Schriften für die Religion nicht so wichtig, als die Lehre von der Glaubwürdigkeit und Aechtheit dieser Schriften. Indessen ist so viel gewiß, daß es für den gewissenhaften Wahrheitsfreund noch weit beruhigender seyn muß, wenn Gründe vorhanden sind, durch welche er sich von dem unmittelbaren göttlichen Ursprunge dieser Bücher überzeugen kann. Denn genossen die Apostel bey ihren Vorträgen nicht jenen höhern göttlichen Einfluß, den man Inspiration nennt, so kann man leicht durch den Zweifel beunruhigt werden, ob sie auch dies und jenes von der christlichen Lehre recht gefaßt und vorgetragen haben? ob sie z. B. nicht etwa manches von dem, was Christi Person angeht, falsch verstanden oder übertrieben haben könnten, (z. B. in der Lehre von seiner Gottheit und seiner Herrlichkeit im Stande der Erhöhung,) ohne Vorsatz und ohne es sich selbst bewußt zu seyn, aus herzlicher Anhänglichkeit an ihn, aus Liebe zu seiner Person und großer Hochachtung? Und auf diese Weise würde es dann auch leicht seyn, die wichtigsten positiven Lehren des Christenthums zweifelhaft zu machen, wenn keine Inspiration dieser Bücher statt gefunden hätte, wie dies auch besonders in neuern Zeiten, wirklich geschieht von denen, die keine Inspiration derselben anerkennen.

2) Was den Begriff der Inspiration betrifft, so wird er zwar sehr verschieden angegeben, (vergl. das Geschichtliche §. 9. und 10.); aber nach der eignen Darstellung und Beschreibung der Schriften alten und neuen Testaments kann man sich die Inspiration wohl am besten als eine außerordentliche Wirkung Gottes während des Vortrages, er sey nun mündlich oder schriftlich, denn dies ist einerley, [M. §. 24. p. 30.], vorstellen, wodurch den Verfassern bekannt gemacht wurde, was und wie sie schreiben oder mündlich vortragen sollten. Dies wird sich auch durch Stellen des neuen Testaments selbst ergeben.

Anm. Daß eine nähere göttliche Offenbarung und Inspiration nicht unter die unmöglichen Dinge gehöre, und daß nicht a priori demonstrirt werden könne, daß dergleichen nie statt gefunden habe, (wie so viele Neuere behauptet haben,) ist ausgemacht. Dies hat sonderlich auch Kant richtig bemerkt, in der Schrift: „Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft.“ Königsberg 1793. 8. Ausg. 2. und Fichte (Joh. Gottlieb) in seinem Versuch einer Kritik aller Offenbarungen, Ausg. 2. Königsberg 1793. 8.

I. Vom göttlichen Ursprunge der Bücher des neuen Testaments.

1) Ihre Inspiration kann nicht bewiesen werden aus dem Zeugnisse der Kirche; denn diese kann nur von Factis, die in die Sinne

Sinne fallen, zeugen, z. B. ob der Verfasser des Buchs richtig angegeben sey? ob er zu der angegebenen Zeit gelebt habe? u. dergl. Auch gilt hier nicht als Beweis das innere Zeugniß des heiligen Geistes, welches eigentlich nur bey der Lehre selbst statt findet, (s. §. 7.), noch weniger der Beweis aus Wundern, welche die Schriftsteller gethan haben. Diese und ähnliche Beweise fingen die Helmstädt'schen Theologen, nach Calixtus Zeiten, im siebzehnten Jahrhundert zuerst an, zu gebrauchen; die ältern gebrauchten sie nie.

2) Der Hauptbeweis, worauf sich die Ueberzeugung der protestantischen Kirche von der Inspiration allein gründet, wird so geführt, daß man dabey nichts weiter als die Aechtheit der Bücher und die Glaubwürdigkeit der Verfasser des neuen Testaments zum voraus setzt. (S. §. 7.) [Hierzu vergl. M. p. 17.—20. §. 3.—9. incl. und p. 32. §. 28.] Man schließt nämlich so: Jedes Buch des neuen Testaments, das ächt und wirklich von einem Apostel geschrieben ist, ist inspirirt, oder ein unter besonderm göttlichen Einfluß geschriebenes Buch. Diese Behauptung gründet sich auf das ausdrückliche Zeugniß Jesu, der den Aposteln, (die er zur Ausbreitung und Fortpflanzung seiner Lehre ausdrücklich ernannt und bestimmt hatte,) zu vier verschiedenen Malen göttliche Belehrung (Inspiration) im eigentlichen Sinne feyerlich in den bestimmtesten Ausdrücken verheißt, wenn sie in den Fall kommen würden, die christliche Lehre vorzutragen, zu bestätigen oder zu vertheidigen: a) bey ihrer ersten Aussendung, Matth. 10, 19. 20.; b) in einer andern Rede, worin er ihnen die Verkündigung seiner Lehre aufträgt, Luc. 12, 11. 12.; c) bey Gelegenheit seiner Weissagung von Jerusalems Zerstörung, Marc. 13, 11. Luc. 21, 14.; d) in seinen letzten Reden an seine Schüler, Joh. 14. 16. Er verheißt ihnen da das πνευμα ἁγιον, den höhern, göttlichen, sie dabey leitenden und gegen Irrthum verwahrenden Beystand, und bey Marcus heißt es: „nicht ihr seyd es in solchen Fällen, die da reden, sondern meines Vaters Geist.“ Es wird ihnen daher auch verboten, sich auf das, was sie vor Gericht zur Vertheidigung seiner Lehre zu sagen hätten, vorzubereiten; der göttliche Beystand solle sich nicht bloß auf das, was (τι) sie reden würden, erstrecken, sondern auch darauf, wie (πως) sie es reden sollten. Die Reden der Apostel aber waren theils Vertheidigungsreden, theils Unterweisungen im Christenthum oder Lehrvorträge. Hatten sie nun schon Inspiration bey dem bloß mündlichen Vortrage, (der doch nur auf kurze Zeit nützte und bloß für die wenigen damaligen Zuhörer war); um wie viel mehr in ihren Schriften, die weit mehrern nützen und auf die Nachwelt kommen sollten! Es war ihnen auch überhaupt und unbedingt beym Vortrag göttliche Unterstützung

stützung verheißen, er mochte nun mündlich oder schriftlich seyn; und die Worte λαλειν und παρακαλειν werden beide auch vom mündlichen und schriftlichen Vortrage gebraucht. Christus verheißt ihnen nach Joh. 14 — 16. den beständigen, ununterbrochenen Beystand des heiligen Geistes, als ihres Parakletus, Berathers und Führers, den sie überall erfahren sollten, so oft es die Umstände der Zeit und des Orts erfordern würden. Der heilige Geist soll, nach Joh. 16, 7 — 11., die Welt durch sie belehren und überzeugen, (also, sie mögen reden oder schreiben). Er soll ihnen auch vieles von Jesu noch nicht Gesagte offenbaren, C. 16, 12 — 15. Damit sie aber auch in Dingen, die ihnen anderweitig schon bekannt seyn konnten, nicht fehlen, soll ihnen der heilige Geist, nach Joh. 14, 26., alles das wieder ins Andenken bringen, (ὑπομνησει), was ihnen Christus schon davon gesagt hatte, und sie über alles, was zu ihrer Amtsführung nöthig sey, belehren, (διδαξει παντα). Er soll ihnen künftige Dinge offenbaren, C. 16, 13.; sie, wo es nöthig ist, mit Wunderkräften unterstützen, Marc. 16, 17.; sie alles, was sie nicht recht gefaßt hätten, oder was ihnen ganz unbekannt wäre, lehren, so oft es nöthig sey, Joh. 16, 12.; 13, 26. Hiernach ist ihre ganze Lehre als Gottes Lehre anzusehn. Dies ist es also, worauf sich die Lehre von der Inspiration des neuen Testaments gründet, und es erhellt zugleich daraus, daß man den Begriff von Inspiration so festsetzen müsse, wie im Anfange des §. geschehn ist. Uebrigens verdient hiebey bemerkt zu werden, daß die Schriften des Paulus, als eines Apostels, 2 Petri 3, 16. den Schriften des alten Testaments, (welche die Juden und ersten Christen für göttlich hielten,) gleich geschätzt werden. Es erhellt also daraus, wie die Apostel selbst von ihren und ihrer Amtsbrüder Schriften geurtheilt haben. Was die Schriften des Lucas und Marcus betrifft, so waren ihre Verfasser zwar nicht Apostel, (auf welche jene Verheißungen Christi zunächst gingen); aber sie waren beide unmittelbare Schüler und Amtsgehülfen der Apostel, Marcus des Petrus, und Lucas des Paulus, die als solche mit höhern Geistesgaben (Lehrgaben) versehn waren; sie genossen, wenn sie lehrten, es mochte nun mündlich oder schriftlich geschehn, denselben höhern Einfluß, und verdienen also denselben Glauben. Paulus war zwar nicht Jesu Gefährte gewesen, wie die übrigen Apostel; aber jene Verheißungen gehn auch auf ihn, da er von Christo selbst zum Apostel bestellt war und alle Apostelrechte hatte, und ihn auch die übrigen Apostel als ihren Gehülfen und Mitapostel anerkannten. [S. M. p. 19. §. 7.]

II. Vom göttlichen Ursprung der Bücher des alten Testaments. Die herrschende Behauptung unter den Juden zur Zeit Jesu war, daß die Bücher des alten Testaments göttlichen Ur-

Ursprungs wären. Sie behaupteten dies nicht bloß von den darin enthaltenen Lehren, sondern auch von den Büchern selbst, indem dieselben von Propheten herrührten, [Josephus contra Apion. I, 7.], ob sie gleich von der Art und Weise und den Graden der Inspiration verschieden dachten. Christus und die Apostel haben dieser allgemeinen Meinung der Juden nicht nur niemals widersprochen, sondern sie sind ihr vielmehr durchgängig beygetreten, und haben sie als wahr vorausgesetzt und bestätigt. Sie haben das alte Testament nach allen seinen Theilen als göttliche Schriften anerkannt. [S. einzelne Stellen über einzelne Bücher des alten Testaments bey Storr S. 62. und 71 f.] Redeten nun Christus und die Apostel hier als wirklich inspirirte Männer, (Num. I.), so ist dieses ihr Zeugniß für die Inspiration dieser Bücher entscheidend. So wird der Beweis dafür am kürzesten und bündigsten geführt. [S. M. p. 23. §. 13.] Es verdient dabey noch der Umstand bemerkt zu werden, daß die Apostel und Christus den Plan hatten, statt der Mosaischen oder alttestamentlichen Verfassung eine andere vollkommnere einzuführen, und dennoch erklären Christus und Paulus eben diese Mosaische Lehre, Verfassung und Schriften für göttlich, bey aller ihrer Unvollkommenheit, denn Gott hatte sie für ein noch unvollkommenes Weltalter, das eines höhern Unterrichts noch nicht empfänglich war, bestimmt. Daß aber auch die Apostel der jüdischen Meinung von Inspiration der Bücher selbst beytraten und sie bestätigt haben, ist aus ihren öftern und ganz bestimmten Aeußerungen darüber völlig klar. Ihre Lehre davon ist sonderlich aus folgenden zwey Stellen des neuen Testaments deutlich zu ersehn.

1) 2 Tim. 3, 15 — 17. Paulus ermahnt den Timotheus, bey der Apostellehre zu bleiben, weil die Apostel göttliche Lehrer wären (V. 14.) und weil die Lehre derselben schriftmäßig sey. Ferner, sagt er, (και, nämlich: bleibe bey dieser Lehre, V. 14.), weil du von Jugend auf die heilige Schrift (das A. T.) kennst, (als ein im Judenthum Erzogener,) welche dich von dem Heil, der Seligkeit, die wir durch Annahme des christlichen Glaubens erlangen, unterweisen kann. (Paulus lehrt, das alte Testament führe auf Christum und sey Vorbereitung zum Christenthum.) Die ganze (nach allen ihren Theilen, ohne Ausnahme) von Gott eingegebene Schrift (Es ist so zu construiren, daß das Comma nach γραφη gestrichen wird; so Clemens der Alexandriner, Theodoretus, die syrische Version und die Vulgata, eben so fast alle Theologen des sechzehnten Jahrhunderts; außerdem würde auch der Artikel stehen, ἡ γραφη. Daher für πασα γραφη θεοπνευστος ουσα. Ueber das Wort θεοπνευστος s. §. 9.) ist auch brauchbar zum Unterricht in der (christlichen) Religionslehre, zur Ueberzeugung, (Abweisung von Irrthümern u. s. w.), zur

Besse-

Besserung, zur Unterweisung in der Tugend oder Frömmigkeit. Hierdurch erlangt ein Lehrer (ἀνθρωπος θεου, Diener Gottes) die rechte Brauchbarkeit und Tüchtigkeit zu allen seinen wichtigen Amtsgeschäften. Hierin liegen also folgende Sätze: a) daß Paulus die Bücher des alten Testaments als inspirirt anerkannt habe; b) daß er ihnen auch Nützlichkeit und Brauchbarkeit im christlichen Unterricht zugestanden habe, wenn sie nur recht gebraucht würden.

2) 2 Petri 1, 19. 20. [Scripta varii argumenti, T. I. p. 1. s.) Er zeigt gegen Juden und judaisirende Irrlehrer, Jesus sey der wahre Messias, und kommt bey dieser Gelegenheit auf die Weissagungen der israelitischen Propheten, die an ihm genau erfüllt wären. Der Sinn des 19ten Verses: „Jetzt finden auch wir (Apostel) die Orakel der Propheten (von Christo) viel überzeugender (nach erfolgter Erfüllung), und ihr thut sehr wohl daran, wenn ihr darauf recht aufmerksam seyd. Ehedem, vor der Erfüllung, waren sie dunkel, (dem dunkeln Nachtlicht gleich, das schwach auf dunkelm Pfade leuchtet), bis zur wirklichen Erscheinung Christi auf Erden, von wo an uns ein helleres Licht aufging, d. i. wir deutlichere Kenntniß erlangten.“ Nun V. 20. „Aber die Propheten des alten Testaments konnten selbst davon nicht deutlicher reden, sie konnten von ihren Weissagungen selbst keine deutliche Auslegung (ἐπιλυσις, ἐπιλυειν, explicare, Marc. 4, 34.) geben, weil sie nämlich von den Sachen selbst nur dunkle Kenntniß hatten, und selbst nicht mehr davon wußten, als ihnen jedesmal durch göttliche Offenbarung bekannt gemacht wurde. So ist der Zusammenhang mit V. 21., und fast eben dasselbe wird 1 Petri 1, 10 — 12. gesagt. Denn nie ist ein Orakel bloß aus Willkühr (θελημα, חֵפֶץ רָצוֹן) der Menschheit vorgetragen worden, (d. i. es hing nicht von ihrer Willkühr ab, ob sie etwas sagen, und was und wie sie sagen wollten); sondern die göttlichen Lehren (Propheten des alten Testaments) redeten bloß dann, wenn sie vom heiligen Geist getrieben wurden. Πνευμα ἁγιον Inspiration des heiligen Gottesgeistes, unmittelbarer göttlicher Antrieb und Leitung, und φερεσθαι, moveri agitari, das eigentliche Wort bey den Griechen von Begeisterung der Sänger, der Propheten und Wahrsager, z. B. im Tempel des Apollo. (S. §. 9.) Die Propheten sagten selbst, daß sie alles, was sie redeten, lehrten, schrieben, darum lehrten und schrieben, weil es ihnen Gott oder der heilige Geist befohlen habe und sie es von ihm empfangen hätten. [Vergl. M. p. 20 f. die daselbst angef. Stellen der heil. Schrift.]

Die letztere Petrinische Stelle aber ist nun zwar zunächst kein eigentlicher Beweis für Inspiration der sämmtlichen Bücher

des alten Testaments. Eigentlich ist darin von den Weissagungen, also von einem Theil derselben die Rede. Indessen erhellt doch aus beiden Stellen, daß die Apostel die Inspiration des alten Testaments überhaupt anerkannt haben. Und man sieht deutlich aus dem ganzen neuen Testamente, daß Christus und die Apostel in Absicht der Inspiration nichts gelehrt haben, was von dem verschieden gewesen wäre, was damals unter den Juden allgemeine Behauptung davon war. Nun aber nennt Josephus die ganze Sammlung des alten Testaments häufig θειας γραφας, ἱερα γραμματα, und spricht in den ehrerbietigsten Ausdrücken davon, wie auch Philo jederzeit thut. Den Propheten legt Josephus (c. Ap. I. 7.) ausdrücklich ἐπιπνοιαν θεου bey. Und eben dies war auch völlig seine und aller Juden Meinung von den historischen Büchern des alten Testaments. Denn er sagt, die israelitische Nation habe niemand das Recht zugestanden, die öffentliche Geschichte zu beschreiben, als den Propheten, (c. Ap. I.); so wie das Recht, die Schriften der Propheten abzuschreiben, vor Alters keinem als den Priestern. [M. p. 22.].

Da nun dies alles die gewöhnlichen Meinungen der Juden des ersten und zweyten Jahrhunderts und lange vor Christi Geburt waren, und Christus und die Apostel deutlich beytreten, so müssen sie auch bey allen denen volle Gültigkeit haben, die Christum und die Apostel als göttliche Gesandte anerkennen. Sehr wahr ist, was Morus sagt, (p. 24. oben): „die verächtlichen Ausdrücke, die sich viele vom alten Testamente zu gebrauchen erlaubten, wären „Christiano indignae voces". Nur in Absicht einiger historischen Bücher im alten Testamente könnte jemand der Zweifel beyfallen, daß es nicht gewiß sey, ob sie von Propheten herrührten, da verschiedene erst nach dem babylonischen Exil zusammengetragen wären. Aber wenn dies auch wäre, so würde man dabey nichts einbüßen, weil die meisten dieser historischen Bücher gerade in ihren wichtigsten Theilen Sammlungen und Auszüge aus größern Werken sind, die von Propheten herrührten, die darin auch namentlich angeführt werden, z. B. aus Jesaias Geschichte der Könige von Juda in den Büchern der Könige und der Chronik.

§. 9.

Vergleichende historische Bemerkungen über die Vorstellungen und Ausdrücke der alten Welt von unmittelbaren göttlichen Einwirkungen.

I. Die Idee von göttlicher unmittelbarer Einwirkung und Inspiration finden wir bey allen Nationen der alten Welt, nur bey

bey jeder nach den verschiedenen Graden der geistigen Kultur und den Lokalumständen in der Form anders modificirt. Aber die Ideen und Vorstellungsarten der neuern Welt, die durch die Anwendung und den Gebrauch der Schul- und Sectenphilosophie über vieles nach und nach andere Begriffe erhalten hat, weichen von der Denk- und Vorstellungsart jener frühern Zeiten sehr merklich ab, und lassen sich also schwer damit vereinigen. Man hat sich zwar viele Mühe gegeben, jene Begriffe auch mit den neuern philosophischen Systemen und Meinungen in Verbindung zu bringen; aber schon die ganz verschiedenen Wege, auf welchen man dies zu bewerkstelligen gesucht hat, sind ein Beweis, daß die Sache schwer ist und daß diese Bemühungen nicht glücklich von statten gehn.

Folgerungen aus dem Bemerkten: 1) Es müssen also jene Begriffe und Vorstellungen dem Menschen doch sehr natürlich seyn, müssen ihm nahe liegen, weil wir sie bey allen Völkern finden und bey allen auf ähnliche Art, besonders im Anfange ihrer Kultur. 2) Fand es also Gott für gut, sich einigen Menschen oder Nationen wirklich näher zu offenbaren, so läßt sich von seiner Güte und Weisheit erwarten, daß er sich zu jenen Begriffen und Vorstellungen herabgelassen haben wird, und ihnen auf dem Wege begegnet seyn wird, auf welchem sie ihm entgegen kamen. Denn wie könnte es einem weisen und guten Vater zuwider und unanständig seyn, den Begriffen und natürlichen Erwartungen seiner Kinder entgegen zu kommen, zu entsprechen, wenn er sie belehren und erziehen will? Hieraus ist es begreiflich, woher es komme, daß die wahre Inspiration, wie sie war bey den Aposteln und Propheten, im Aeußern so viel ähnliches mit der bloß angeblichen und eingebildeten hat und haben muß, wie sie war bey den Propheten und Volkslehrern anderer Nationen, so groß auch die innere Verschiedenheit ist. Dies muß darum sorgfältig gemerkt werden, weil diese Vergleichungen von vielen gemißbraucht sind. 3) Die Anwendung dieser vergleichenden Bemerkungen bey der Bibel ist ein sicheres Verwahrungsmittel gegen falsche Auslegung aller der biblischen Stellen, die von Inspiration handeln. Viele Neuere, welche die Inspiration der heiligen Schriften läugnen, haben diese biblischen Stellen durch allerley exegetische Künste so auszulegen gesucht, daß es scheinen soll, als wenn darin nichts von Inspiration im eigentlichen Sinne vorkomme, damit es nur mit ihrem System zusammenstimme. Aus diesen Bemerkungen aber sieht man, wie die Lehrer und die ehemaligen Zuhörer und Leser der biblischen Lehrer die Stellen nach damaligem Sprachgebrauch verstanden haben, nämlich von Inspiration im eigentlichen Sinne.

II. Völker, die noch in ihrem Kindheitsalter sind, sehn überhaupt alles Große, was bey ihnen Bewunderung erweckt und ihnen unbegreiflich ist, als **unmittelbare** Wirkung der Gottheit an, ohne auf die Mittelursachen zu achten, wodurch es hervorgebracht wird. Daher sind ihnen häufig die nützlichen Erfindungen, Gesetze, Religionsanordnungen unmittelbares Geschenk der Gottheit, und diejenigen hervorstehenden Männer, die dergleichen zuerst bekannt machten, sind ihnen **Vertraute** und **Boten** der Gottheit, denen sie deshalb die größte Ehrerbietung erweisen. (Beläge hiezu giebt es genug, z. B. in der ganzen alten griechischen Sagengeschichte.) Durch **sie** redet Gott unmittelbar mit den Menschen. Was daher **diese** Männer reden, heißt **Rede Gottes**, **Wort Gottes**. Daher heißen sie auch **Heilige** oder **Geweihte Gottes**, in allen alten Sprachen. So werden die Sänger und Propheten bey den Griechen *ἁγιοι* und *θειοι* genannt; eben so der Sprachgebrauch im Hebräischen: קְדוֹשִׁים (2 Könige 1, 9.); 2 Petri 1, 21.: *ἁγιοι θεου ἀνθρωποι*, אִישׁ הָאֱלֹהִים. Man sehe auch **Cicero's** Stelle de **sanctitate** poetarum, Arch. 8. und 12. Auch נְבִיאִים sind nach der Etymologie (arab.) eigentlich **Boten**, **Bevollmächtigte** (Gottes). — *Θεοπροπος*, qui loco dei loquitur, vates, (Hom. Il. XII, 228.). [Vergl. D. **Dresde**, proluss. II, de notione Prophetae in codice sacro. Wittenberg 1788. und 89.; und M. p. 20. und 21.]

III. Aber auch diese Männer selbst, die sich zu dem, was groß und edel ist, begeistert fühlten, und den unwiderstehlichen Trieb, sich andern mitzutheilen, bey sich lebhaft empfanden, sahn denselben als einen übermenschlichen Antrieb an, als unmittelbar von Gott gewirkt und als Einsprache der Gottheit. Sie glaubten selbst fest, daß die Gottheit durch sie handle und rede. Diese Ueberzeugung finden wir bey mehrern Weisen und Gelehrten des frühern Alterthums; und es verräth große Unkunde der Geschichte der Menschheit, wenn man sich von ihnen einbildet, daß sie hier immer als feine, aber betrügliche Politiker gehandelt und ihre Zeitgenossen vorsätzlich getäuscht hätten. Die **Sänger** und **Propheten** bey den alten Griechen glaubten fest, daß sie göttlichen Antrieb hätten, eben so gewiß, wie ihre damaligen Leser und Zuhörer. Dies ist schon aus **Homer** bekannt. Der Satz des **Cicero** (N. D. II, 66.): „nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit“, ist ein allgemein angenommener Satz, ist ein Axiom im ganzen Alterthum. Daher auch alles, was die alten Helden, Heerführer, Könige und Weisen Großes und Erhabenes dachten und thaten, alle ihre großen Unternehmungen, ihre Kriege, ihre erfochtenen Siege u. s. w., dem in ihnen und durch sie wirkenden Gott zugeschrieben werden.

Dies

Dies also (Num. II. und III.) finden wir bey den alten heidnischen Lehrern und Propheten, wie bey den biblischen. Nun aber kommt es nur darauf an, ob es bey den biblischen auch bloß in der Einbildung bestanden habe oder gar vorsätzliche Erdichtung gewesen ist. Allein die göttliche Weisheit und Güte hat dafür gesorgt, daß sich der unbefangene Untersucher hier leicht vom Gegentheil überzeugen kann. Die heidnischen Lehrer haben ihre Inspiration nie auf die Art bestätigen und beglaubigen können, wie die biblischen Lehrer.

IV. Da man sich vor Alters von der Gottheit höchst sinnliche Vorstellungen machte, und sich dieselbe menschenähnlich und körperlich dachte; so stellte man sich diese unmittelbare Einwirkung Gottes beym Reden und Handeln der Menschen auch sehr sinnlich vor, und gebrauchte folglich auch solche sinnliche Ausdrücke davon. Der Gang des menschlichen Geistes ist auch hier überall derselbe, wie dies die Uebereinstimmung in den verschiedensten Sprachen beweiset. Fast bey allen Völkern wird der Antrieb Gottes, wodurch seine Vertrauten zum Handeln oder Reden begeistert werden, der Sprache und dem Munde Gottes, oder dem Hauch und Odem zugeschrieben, der aus seinem Munde gehet. Nach der Vorstellung der Alten ist also diese Einwirkung im eigentlichen Sinne Einsprache, Einathmung oder Einhauchung der Gottheit, und es werden solche Ausdrücke davon gebraucht, die dies bezeichnen. (S. Joh. 20, 22.) Daher heißen die Aussprüche der Propheten פִּי יְהוָה, דִּבְרֵי יְהוָה, u. s. w.; bey den Griechen: φημη, φασις, λογιον; und bey den Römern: oracula, ab ore s. oratione Deorum, wie schon Cicero bemerkt. Es werden daher ferner in den alten Sprachen diese Wirkungen und dieser Antrieb Gottes mit solchen Wörtern und Redensarten benannt, die eigentlich vom blasen, hauchen, anhauchen gebraucht werden; als im Hebräischen: רוּחַ, רוּחַ אֱלֹהִים, רוּחַ קָדוֹשׁ, רוּחַ פִּי יְהוָה. In der griechischen Sprache: πνεω, ἐμπνεω, πνευμα (ἁγιον s. θεου), ἐμπνευστος, ἐπιπνοια θεου, z. B. vom delphischen Orakel der Pythia, u. s. w. Von der Art ist auch θεοπνευστος, 2 Tim. 3, 16. (S. §. 8.) Anderwärts für θεοπνευστον εἰναι s. ἐπινοιαν θεου ἐχειν, λαλειν ἐν πνευματι θεου. Im Lateinischen inspiratio, inspiratus (a spirando) und spiritu divino instinctum esse, von Wahrsagern bey Livius V, 15.; afflatus dei, afflatum esse numine; inflari divino spiritu. Cic. Arch. 8. Aus dieser Uebereinstimmung in Wörtern und Redensarten schließt man mit Recht auf Uebereinstimmung in den Grundbegriffen selbst, und es erhellt, daß diese biblischen Ausdrücke durchaus von einem unmittelbaren göttlichen Antriebe und Einwirkung genommen werden müssen, weil die ganze alte Welt sie nur

so,

so, und nicht anders verstand. (Vergl. §. 19. Num. II.; auch §. 39. Num. I.)

V. Da man sich nun die Reden und Handlungen eines solchen Mannes als unmittelbar von Gott herrührend dachte, so glaubte man auch, daß sich der Inspirirte dabey gewöhnlich nur leidend verhalte, μαντευουσιν, ὡς ἐνι θυμῳ ἀθανατοι βαλλουσι, (Hom. Od. I, 200. 201. XV, 172.). Man war deswegen auch der Meinung, daß ein Inspirirter (ein Wahrsager, ein Sänger u. A.) dasjenige oft selbst nicht ganz einsehe oder andern deutlich erklären könne, was Er, oder vielmehr Gott durch ihn, rede. Dies war sehr consequent. Daher hatten auch die Juden den Satz nach dem Talmud: Die Propheten weissagen oft, ohne selbst deutlich einzusehn, was sie weissagen. So urtheilen auch Philo und Josephus, und Petrus sagt (2 Petri 1, 20.), προφητεια ἰδιας ἐπιλυσεως οὐ γινεται. (S. §. 8.) Dieselbe Vorstellung davon ist auch überall bey den Griechen anzutreffen. Plato läßt in seinem Dialag von der Begeisterung, (Jo,) den Sokrates die unter den Griechen herrschende Meinung davon vortragen. „Der Dichter kann nicht dichten, der Wahrsager nicht weissagen, wenn er nicht von der Gottheit begeistert und außer sich selbst versetzt wird. Die Kunst (τεχνη) oder Beredtsamkeit hat an seinen Reden gar keinen Antheil, sondern bloß die Gotteskraft (θεια δυναμις). Die Gottheit nimmt ihnen das eigene Nachdenken und Bewußtseyn, und redet durch sie zu uns als durch ihre Boten und Bevollmächtigten. Nicht sie sind es, die reden, sondern Gott", (οὐχ οὑτοι εἰσιν οἱ ταυτα λεγοντες). So heißt es gerade von den wahren Inspirationen Marc. 13, 11. Im Menon zu Ende sagt er: man nenne die Wahrsager mit Recht Werkzeuge der Götter und θειους, da sie selbst nicht wüßten, was sie redeten. Beym Homer (Od. I, 347 s.) heißt es: Nicht den Sängern (οὐκ αἰτιοι ἀοιδοι) sey das beyzumessen, was sie sängen; sondern allein dem Zeus, der die Meistersänger nach seinem Gefallen begeistere. So sagt auch der Sänger Phämios beym Homer zu Ulysses, (Od. XXII, 346.): „Mich hat Niemand gelehrt, (αὐτοδιδακτος εἰμι); mir hat ein Gott die mancherley Lieder in die Seele gepflanzt, (θεος μοι ἐν φρεσιν ἐνεφυσεν)". Und weil die Kunst an den alten Liedern jener Sänger und Dichter gar keinen Antheil hatte, so hießen sie bloß ἀοιδοι und διοι ἀοιδοι. So beym Homer beständig. Das Wort ποιητης (Verskünstler) kommt bey ihm gar nicht vor, und ist neuern Ursprungs, da Poesie Kunst wurde. So heißt es vom Bileam (4 Mos. 23, 5.), Gott habe ihm die Worte in den Mund gelegt. Vergl. Scr. var. arg. p. 24 s. (p. 28. und 29. ed. II.).

VI. Der

VI. Der Trieb, den Begeisterte in sich fühlen, ist gewöhnlich sehr stark und unwiderstehlich; er verräth sich auch meistens äußerlich durch Stärke der Stimme, Gebehrden und sehr lebhafte Bewegung des Körpers. Deswegen werden in allen Sprachen von den Reden und Handlungen der Begeisterten solche Ausdrücke gebraucht, wodurch eigentlich heftige Bewegungen des Gemüths und des Körpers bezeichnet werden; z. B. ὁρμη (impetus), ὁρμαομαι von der Begeisterung; corripi, agitari deo; κατεχεσθαι εκ θεου, φερεσθαι, (2 Petri 1, 21.); pati deum; und die Begeisterung selbst heißt furor divinus, μανια, μαινεσθαι. Wir finden daher auch, daß die Wörter, welche in den alten Sprachen vom Weissagen gebraucht werden, oft wieder schlechtweg so viel als furere, insanire heißen, z. B. vaticinari im Lateinischen und bey den Hebräern הִתְנַבֵּא, z. B. 1 Sam. 18, 10. Auch wurden die Triebe der Begeisterung in den Schriften der Asiaten oft als eine geistige und heilige Berauschung vorgestellt, weil die Menschen davon wie übernommen, und alle ihre Seelenkräfte gespannt und erhöht werden. Daher das Bildliche Luc. 1, 15. Eph. 5, 18. Die alten Propheten und Dichter pflegten sich auch oft durch Gesang und Musik ihre Begeisterung zu wecken und zu erhöhn, wie wir dies im Homer sehen; und auch bey israelitischen Propheten, z. B. Elisa, 2 Kön. 3, 15. Es waren daher die Prophetenschüler immer mit Gesang und Musik beschäftigt, z. B. 1 Sam. 10, 5 f.

§. 10.

Ueber die verschiedenen Theorien, welche die Theologen von der Inspiration der biblischen Bücher und von der Art und Weise derselben gegeben haben.

[M. p. 33 s. §. 29.]

I. Eine der ältesten Theorien in der christlichen Kirche ist unstreitig die, daß sich die Einwirkung des heiligen Geistes bey den biblischen Schriftstellern auf alles und jedes, was sie vorgetragen hätten, erstreckt habe, auch auf die kleinsten Dinge, selbst auf alle Wörter, Buchstaben u. s. f., so daß sie also Schreiber und Actuarii des heiligen Geistes gewesen wären. Mehrere Alte vergleichen daher die Schriftsteller mit Flöten, deren sich der Geist Gottes als Organ bedient habe. Diese Vergleichung finden wir schon bey Justin, Athenagoras, Macarius und andern Kirchenvätern, und eben so stellten die Sache auch vor in neuern Zeiten Musäus, Baier, Quenstedt, und in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts Schubert. Diese Beschreibung scheint aller-

allerdings der herrschenden Denk- und Vorstellungsart der alten Welt in vielen Stücken gemäß zu seyn. (S. §. 9.) Allein freylich mit unsern jetzigen Begriffen und Ansichten will es nicht wohl zusammenstimmen, und, (was die Hauptsache ist,) die heiligen Schriftsteller sagen auch selbst nirgends, daß sie eine solche Eingebung während des Schreibens immer gehabt hätten. Es lehrt ja auch der Augenschein, daß diese Schriftsteller solche Inspiration nicht durchgängig gehabt haben können, die sie zu bloßen für sich selbst ganz unthätigen Werkzeugen des heiligen Geistes machte, wenn dies auch gleich vielleicht von manchem ihrer Zeitgenossen geglaubt werden mochte. Denn 1) wir sehen, daß jeder seine ihm eigne Schreibart hat, die ihn kenntlich von andern unterscheidet. (Man sagt zwar, der heilige Geist habe sich danach gerichtet; aber wozu das? der Dictirende richtet sich auch sonst nicht nach dem Styl seines Schreibers.) 2) Wir bemerken, bey aller Würde und Trefflichkeit der Sachen, doch häufig etwas rauhes und unpolirtes im Vortrag und in der Einkleidung in ihren Schriften, wie es sich bey unstudirten oder nicht wissenschaftlich gebildeten Leuten findet. Dieses muß man doch als ihr Eignes ansehn. 3) Sichtbar hat auch einer die Schriften des andern oft benutzt; die Evangelisten zum Theil frühere Aufsätze über Jesu Leben und Thaten; auch die Propheten alten Testaments Ezechiel und Jeremias den Jesaias; u. s. f. 4) Die biblischen Geschichtschreiber berufen sich auch auf Autopsie, auf Zeugen, historische Quellen, woraus sie schöpften, und auf eigne Forschungen, (Luc. 1, 1.), woraus deutlich erhellt, daß sie selbst nicht unthätig dabey waren, und daß sie diejenigen Kenntnisse, z. B. geschichtliche, die sie auf gewöhnlichem Wege und durch eignen Fleiß erlangen konnten, nicht wunderthätig ausgetheilt bekamen. Gott thut auch nicht Wunder, wo dergleichen nicht nöthig sind. 5) Sie reden oft in ihrem Namen, bestellen Grüße u. s. w., reden von ihren Privatangelegenheiten, z. B. Paulus 2 Tim. 4, 13 f. 6) Sie unterscheiden bisweilen selbst ausdrücklich ihren Rath von dem ausdrücklichen Befehl Gottes oder Christi, z. B. 1 Cor. 7, 25. vergl. V. 40. 2 Cor. 8, 10.

Was nun die Inspiration der Worte betrifft, so findet sie nach den alten Vorstellungen (§. 9.) zwar nicht gerade immer, aber doch in vielen Fällen statt. Man hat sie daher auch von der Bibel ehedem und in neuern Zeiten häufig angenommen; so Ernesti, [Neue theol. Bibl. B. III. 468 f.]. Das gewöhnliche Argument, (das auch Ernesti gebrauchte,) ist: „man könne ohne Worte nicht deutlich denken und auch andern keinen deutlichen Begriff ohne Worte beybringen, also habe ihnen auch der Geist Gottes die Worte jedesmal eingegeben". Allein ich kann ja jemanden unter meiner Aufsicht

und Leitung etwas ausarbeiten lassen, die Ideen bey ihm erwecken und veranlassen, ihm die Sachen an die Hand geben, auch wohl, wenn es nöthig ist, einzelne Wörter, ohne daß ich ihm darum alle und jede Worte, die er gebrauchen soll, vorsage und dictire. Ich überlasse ihm selbst die Ausarbeitung und Einkleidung unter meiner genauen Aufsicht. Daher z. B. Paulus die Lehre von Abschaffung des Mosaischen Gesetzes auf verschiedene Art einkleiden konnte. Oft scheint es indessen nothwendig gewesen zu seyn, daß die Schriftsteller auch die Worte, womit die ihnen geoffenbarten Sachen ausgedrückt waren, beybehielten, so bey Zahlen, Namen der Orte und Personen, solchen nämlich, die sie anders woher nicht wissen konnten, namentlich in den Weissagungen, weil sie sonst etwas ganz anderes geschrieben hätten. [S. M. p. 35. n. 6.]. Aus diesen Bemerkungen und Betrachtungen ist nun die andere Theorie hervorgegangen.

II. Andere behaupten nämlich, daß es verschiedene Grade der Inspiration gegeben habe, um so jenen Schwierigkeiten auszuweichen. Diese Grade nämlich wären nach Beschaffenheit der Schriftsteller und der Sachen, von denen sie schrieben, verschieden gewesen. Schon einige von den Alten haben dies angenommen. Aber über die Art und Weise, wie diese Verschiedenheit der Grade bestimmt werden solle, und wie viele Grade es gegeben habe, darüber ist man sehr uneinig; und es ist nicht zu erwarten, daß sich die Theologen je darüber ganz einverstehn werden, denn die heiligen Schriftsteller haben selbst darüber nichts bestimmtes gesagt, und die Sache liegt auch an sich zu sehr außer unserm Gesichtskreise, weil wir jetzt keine Erfahrungen darüber machen können. Man ist aber dabey auf folgende Art zu Werke gegangen:

1) Einige Theologen lassen sich gar nicht auf das Einzelne ein, um die Grade und ihre Gränzen in einzelnen gegebenen Fällen genau zu bestimmen. Sie begnügen sich, zu sagen: der höchste Grad der Inspiration sey die Eingebung der Worte gewesen; diese habe bloß statt gefunden beym Vortrag der allerwichtigsten Sachen, und überhaupt bey solchen Dingen, die sie nicht anders woher wissen konnten, oder wobey irgend eine Gefahr des Irrthums war; bey andern Gegenständen, z. B. historischen, wäre es bloß nöthig gewesen, daß Gott Irrthum verhütet, oder den Schriftstellern die ehedem von ihnen selbst gehörten und gesehenen Sachen wieder ins Andenken gebracht, oder auch nur ihnen den bloßen Antrieb zum Vortrag oder zum Niederschreiben gegeben habe. So Michaelis, Döderlein u. A. Calixtus meinte, es sey überhaupt hinlänglich, zu behaupten, daß Gott den Schriftstellern so beygestanden habe, daß sie nicht hätten irren können, (not. 7. comp.).

comp.). Diese Theologen lassen sich nun gewöhnlich nicht darauf ein, von irgend einem einzelnen Theile eines biblischen Buches genau zu bestimmen, was für ein Grad der Inspiration dabey statt gefunden habe, weil man in einzelnen Fällen jetzt unmöglich wissen könne, wie viel der Schriftsteller von jeder Materie selbst gewußt, oder erst eben jetzt durch die Bekanntmachung des heiligen Geistes erfahren habe.

2) Andere aber haben behauptet, daß nicht alle Bücher oder alles in den Büchern der Bibel inspirirt wäre. Diese theilen sich dann wieder in verschiedene Klassen. Einige gehn so weit, daß sie annehmen, es wäre in einem und demselben Buche nur einiges inspirirt, einiges aber nicht inspirirt, oder bloß menschlich, und dieses müsse dann von dem Göttlichen wohl unterschieden werden. Fragt man nun aber: was ist z. B. im Briefe an die Römer inspirirt, und was nicht inspirirt? so erhält man gar sehr verschiedene Antworten darauf. Schon bey R. Simon wird die Hypothese des Heinr. Holdenius angeführt, der behauptete: nur das, was die biblischen Schriftsteller selbst, als von Gott gesagt, in ihren Schriften ausdrücklich anführten, sey inspirirt, das andere alles nicht, es möge nun die Geschichte oder die Lehre selbst betreffen. — Andere sagen, alles, was die eigentliche Lehre angeht, ist inspirirt. Semler behauptete in seiner Abhandlung vom Canon (§. 8.) und auf ähnliche Weise Kant: von der göttlichen Eingebung eines Buches könne uns nur sein gemeinnütziger moralischer Inhalt überführen. Ein göttliches Buch müsse also den Charakter des für alle Menschen zu allen Zeiten Nützlichen haben und zur moralischen Besserung wirken; nur das Moralische sey daher göttlich in diesen Büchern. Daher könne in einem und demselben Buche etwas göttlich seyn, (das Allgemeingültige, das Gemeinnützige und Moralische,) und auch vieles bloß menschlich. Aber dies geht nicht an. Denn (1.) die Inspiration würde dadurch so gut als ganz aufgehoben. Denn einem Leser könnte auf diese Weise etwas göttlich seyn, was dem andern nicht göttlich ist. (2.) Es wird dabey der Fehler begangen, daß man über Thatsachen a priori philosophirt. Dies kann aber nicht zugelassen werden. Denn wenn Gott für gut befindet, jemanden zu inspiriren, so kann man nicht a priori bestimmen, oder Gott vorschreiben, was und wie viel er ihm habe eingeben müssen, und was und wie viel er ihm habe eingeben können. Aber man sieht leicht (3.) daß die Theologen und Philosophen, welche diese Wendung nehmen, sich bey Inspiration und Göttlichkeit eines Buches wirklich nicht das denken, was die alte Welt (§. 9.) und folglich auch die biblischen Schriftsteller dabey dachten, und daß sie also nur die Absicht

haben,

haben, den alten Worten eine neue Bedeutung unterzulegen, um diese Lehre den herrschenden Begriffen unsers Zeitalters oder ihrem Systeme anzupassen. Wir finden indessen auch schon beym Tertullian ähnliche Aeußerungen, z. B. de habitu mulierum, c. 3.: „a nobis nihil omnino reiiciendum est, quod pertinet ad nos: et legimus, omnem scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari." Dies sagt er, um das Buch Henoch zu vertheidigen.

Anm. Da übrigens der höchste Zweck einer Gottesoffenbarung der seyn muß, den Menschen zu seiner höhern Bestimmung zu führen, (moralische Vervollkommnung und Glückseligkeit, Einleitung §. 3. und 6), so kann sie durchaus nichts enthalten, was diesem Zweck entgegen wäre. Keine Schrift, die dergleichen enthielte, könnte inspirirt seyn. So weit Kant und Fichte u. A. richtig. Aber darin fehlen sie, daß sie der höchsten Weisheit gleichsam Gesetze geben, wie dieser Zweck erreicht werden müsse, da es doch schon für sich klar ist, daß die Mittel zur Erreichung dieses Zweckes nach Zeiten, Personen und andern Umständen sehr verschieden seyn müssen, so wie auch der Gebrauch und die Anwendung derselben. Warum sollte zum Beyspiel nicht auch das statutarische Positive geoffenbart und inspirirt seyn können, sobald es dazu dient, die moralische Religion wirksamer zu machen? Enthielte die heilige Schrift dergleichen nicht, so würde man demonstriren, daß sie es enthalten müsse.

3) Ein großer Theil der neuern Theologen in der römischen und auch in der protestantischen Kirche, (nämlich die, welche das Mittel zwischen der ersten Theorie und den zuletzt angeführten Behauptungen halten wollen,) nehmen drey Grade von Inspiration an, und folgen dabey in der Hauptsache der Theorie des Claud. Frassen, eines Franziskaners und scholastischen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts. a) Der höchste und erste Grad der Inspiration sey gewesen die Offenbarung solcher Dinge, die den Schriftstellern vorher ganz unbekannt waren, und ihnen also nun erst entdeckt wurden. Diese nennt Frassen inspirationem antecedentem. (Andere hingegen nennen dies nicht inspiratio, sondern revelatio, und unterscheiden also diese von jener, so daß bey jeder Revelation zwar Inspiration ist, aber nicht bey jeder Inspiration Revelation. „Alles", sagt man, „in der heiligen Schrift ist eingegeben, aber nicht alles geoffenbart." Denn die Schriftsteller wußten vieles schon aus dem vorhergegangenen Unterricht oder aus eignem Nachdenken.) b) Der zweyte Grad, wenn Gott in Hinsicht auf die ihnen schon bekannten Sachen, z. B. bey der vorzutragenden Lehre oder Geschichte, Irrthümer und Fehler verhütete, für Auswahl, Wahrheit und Verständlichkeit des Inhalts und der Worte sorgte, u. s. f. Dies heißt bey ihm inspiratio concomitans. c) Der dritte Grad ist, wenn Schriften, die anfänglich vielleicht ohne Inspiration der Verfasser niedergeschrieben waren, hinterher durch göttliche Auctorität oder von in-

inspirirten Männern anerkannt und genehmigt wurden, — inspiratio consequens. So, meint er, wären die meisten historischen Schriften des alten Testaments von Jesu und seinen Aposteln mit Eingebung bestätigt worden; so wären auch die Evangelien des Marcus und Lucas durch Petrus und Paulus und hernach durch Johannes genehmigt worden. — Diese Theorie führt unter andern Doddridge aus, und noch genauer Töllner in seinem Buche über Eingebung der heiligen Schrift. Letzterer sucht besonders auch darzuthun, daß dabey das Ansehn der heiligen Schrift als Erkenntnißquelle in Glaubenssachen vollkommen gesichert sey, auch da, wo nur der dritte Grad von Inspiration statt finde.

4) Andere Theologen, als Morus, (p. 32 s. §. 27. 28.), sind der Meinung, daß es hinlänglich sey, zu zeigen, daß die Propheten und Apostel höhern Beystand und Unterstützung Gottes (h. Geist) gehabt haben. (§. 8.) Gott habe es auf verschiedene Art, bald mittelbar, bald unmittelbar, veranstaltet, daß sie diese Bücher geschrieben hätten. Sie hätten sie aber in jedem Fall immer als Leute, die unter dem Einfluß des Geistes Gottes gestanden hätten, geschrieben, so wie sie auch als solche immer geredet hätten, ohne daß es nöthig sey, zu bestimmen, was bey dem actu scribendi jedesmal für ein besonderer actus θεοπνευστιας statt gefunden habe. In Absicht des neuen Testaments ist übrigens auch der große Abstand auffallend des oft sehr dürftigen Inhalts der apostolischen und meisten übrigen Kirchenväter aus den ersten Jahrhunderten gegen die sehr lehr- und inhaltsreichen Schriften des neuen Testaments, die meist von Ungelehrten herrühren. Bey diesem Contrast drängt sich dem Unbefangenen der Gedanke auf: „würden diese ohne höhere Leitung anders und besser haben schreiben können?“

Anm. 1. Man findet viele brauchbare Bemerkungen über diese Materie in Rich. Simon's kritischer Geschichte des alten Testaments, besonders Cap. 23 — 25., und sonderlich in den Briefen einiger holländischen Gottesgelehrten über R. Simon's kritische Geschichte des alten Testaments, herausgegeben von Le Clerc, (1685). Aus dem Französischen mit Anmerkungen und Zusätzen, 2 Th. Zürch. 1779. 8. Den hier schon vorkommenden, theils richtigen, theils falschen und einseitigen Ideen sind viele neuere Theologen weiter nachgegangen. Sonderlich zeichnen sich unter den Neuern aus: 1) Semler's Abhandlung von freyer Untersuchung des Canons, Halle 1771 — 75., 4 Th. 8., worin die verschiedenen Hypothesen geprüft und mit Anmerkungen erläutert werden. Dadurch wurden verschiedene Gegenschriften zur Vertheidigung der gewöhnlichen Vorstellungen veranlaßt, als von Schmid, Müller, Pitiscus, u. A. 2) Joh. Gottl. Töllner's Schrift: Die göttliche Eingebung der heiligen Schrift. Mitau und Leipzig 1782. gr. 8. 3) Viele treffliche Bemerkungen über den Einfluß Gottes bey der Entstehung und Zusammenordnung der einzelnen Theile der Bibel sind in Köppen's Schrift, welche schon oben §. 7. zu Ende angeführt ist. 4) Eine tiefsinnige Untersuchung über die Möglichkeit einer nähern Offenbarung und die Criterien derselben ist Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarungen,

Königs-

Königsberg, 2 Ausg. 1798, 8. 5) **Die neueste dogmatische und historische Bearbeitung dieser Materie ist von Sonntag:** Doctrina inspirationis eiusque ratio (Methode), historia et usus popularis. Heidelberg 1810. 8.

Anm. 2. Das Volk und die Jugend ist mit den subtilen Forschungen älterer und neuerer Theologen über die Beschaffenheit und Art und Weise der Inspiration und deren Grade im Unterricht ganz zu verschonen, auch mit den gelehrten Bemerkungen über Denk- und Sprechart der alten Welt. Hier bleibe man bey dem, was unmittelbar aus der heiligen Schrift hergeleitet werden kann und §. 8. angeführt ist. Man concentrire alles darauf, (wie Calixtus und Morus,) daß Gott den heiligen Schriftstellern überall so beygestanden habe, daß sie gegen Irrthum gesichert gewesen wären, und erkläre ihnen jene Aussprüche Jesu darüber. Dies ist vollkommen hinlänglich zur Begründung und Befestigung ihrer Ueberzeugung. Nie aber muß diese Lehre im Volks- und Jugendunterricht absichtlich umgangen oder den Lehrlingen vorenthalten werden; denn sie ist in der heiligen Schrift gegründet und nach der Ansicht derselben sehr wichtig zu unserer Ueberzeugung und Beruhigung. Eben so wenig muß sie modernisirt, sondern rein und unverkünstelt wiedergegeben werden.

§. 11.

Von einigen der vornehmsten Eigenschaften der heiligen Schrift.

Die protestantischen Theologen haben seit dem sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert von gewissen Mißverständnissen oder falschen Meinungen und Vorstellungen über die heilige Schrift und ihren Gebrauch Gelegenheit hergenommen, in ihren Systemen von den Eigenschaften der heiligen Schrift zu handeln, um dadurch allerley irrigen oder für irrig gehaltenen Meinungen zu begegnen. Das meiste davon ist gegen Behauptungen der römischen Kirche gerichtet. Die vornehmsten Eigenschaften werden so angegeben:

I. Deutlichkeit (perspicuitas). Die protestantische Kirche hat immer im Gegensatz gegen die römische behauptet, daß die heilige Schrift deutlich sey. Den römischen Päpsten war sehr daran gelegen, die von menschlicher Auctorität unabhängige Glaubensfreyheit bey den Gliedern ihrer Kirche nicht aufkommen zu lassen, und sich selbst eine richterliche Gewalt auch in Glaubenssachen anzumaßen. Der freye Gebrauch der Bibel schien ihnen bey Ausführung dieser ihrer Absichten sehr hinderlich zu seyn. (S. §. 13.) Sie untersagten daher oder erschwerten doch den Laien die Lesung derselben, und gebrauchten den Vorwand, daß die Bibel voll Dunkelheiten sey, wodurch die Laien in ihrem Glauben, (der sich ohnedies hauptsächlich auf Tradition und kirchliches Ansehn gründen sollte, (s. Vorbereitung §. 7.), irre geleitet und verwirrt würden. Diese übertriebene Behauptung ist jedoch selbst in der römischen Kirche nicht allgemein

gemein geworden, sondern nur hauptsächlich bey den eifrigen Anhängern des römischen Stuhls. Daher wir sie z. B. bey den Theologen der gallicanischen Kirche nicht leicht finden.

Auf der andern Seite aber ist die Lehre von der Deutlichkeit der heiligen Schrift auch wieder von manchen protestantischen Theologen übertrieben worden. Man kann den Begriff am besten der Wahrheit gemäß so fassen: „Die Bücher der Bibel sind so geschrieben, daß a) die ersten Leser, für die sie zunächst bestimmt waren, das meiste leicht und ohne mühsame Auslegung nöthig zu haben verstehn konnten, und daß b) auch wir daraus die wesentlichen Lehren der Religion, die zur Besserung, Beruhigung und Beseligung der Menschen dienen, erkennen und bestimmen können.“ Dies ist hinlänglich. Man bemerke Folgendes zur Erläuterung:

1) Es fand sich allerdings auch schon zur Zeit jener Schriftsteller manche Dunkelheit in den Sachen, welche in der heiligen Schrift vorgetragen werden, die nicht immer wohl verhütet werden konnte, z. B. in Weissagungen und auch sonst. Daher auch Petrus schon von den Sachen, welche in den Briefen des Paulus vorgetragen werden, sagt, daß einige dunkel wären, (2 Petr. 3, 16.). Auch war den Verfassern selbst manches von dem, was sie auf göttlichen Antrieb niederschrieben, noch dunkel und unverständlich. (S. §. 9. Num. V.)

2) Aber da sich die biblischen Schriftsteller der Sprache und Schreibart bedienten, die gerade zu ihrer Zeit die übliche war bey dem Publicum, für welches sie zunächst schrieben, und da sie sich dem Redegebrauche und der Denkweise ihres Zeitalters gemäß ausdrücken; so war das meiste in ihren Schriften den Zeitgenossen derselben verständlich. Denn zuerst und zunächst schrieben sie für ihre Zeiten.

3) Allein eben dies macht, daß vieles, was damals ganz verständlich war, jetzt nicht mehr so leicht zu verstehn ist. Unsere Sprache ist ganz anders als die ausgestorbene hebräische und hebräisch-griechische, in der sie schrieben. Sitten, Gebräuche, Meinungen und Denkart haben sich auch ganz geändert. Je mehr sich nun einer in dies alles hinein versetzen kann, desto leichter und gewisser wird er die heilige Schrift verstehn. Aber dies kann freylich nicht von jedem Christen verlangt werden; und selbst dem Gelehrtesten bleiben, bey allen Bemühungen, Stellen im alten und neuen Testamente genug übrig, deren Sinn ihm zweifelhaft und dunkel erscheint. Aber ungeachtet aller solcher Dunkelheiten sind doch Stellen genug vorhanden, die hinlänglich deutlich sind, um die wesentlichen Religionslehren daraus sicher zu erkennen. Gerade die schwierigsten und dunkelsten Bibelstellen haben keine oder doch nur eine entfernte Verbindung mit den Heilswahrheiten; und was in Absicht

der

der göttlichen Lehren oder Lebenspflichten an einem Orte dunkel gesagt zu seyn scheint, das pflegt an mehrern andern desto deutlicher zu stehn. Die Erfahrung lehrt auch, daß Ungelehrte bey dem bloßen Gebrauch ihres gesunden Verstandes unter göttlichem Beystande einen Schatz sehr guter Kenntnisse und Einsichten, auch selbst oft aus mangelhaften Uebersetzungen der Bibel, sammeln können. Ja, unbefangene Unstudirte von natürlich gutem Verstande und gutem Willen fassen manches oft leichter und richtiger aus der heiligen Schrift, als viele Gelehrte, die so häufig mit vorgefaßten Meinungen hinzukommen und ihre eignen Ideen in der Schrift finden wollen. Sie sehn dann alles wie durch ein gefärbtes Glas. Es ist auch die heilige Schrift eigentlich nicht für Gelehrte, als Gelehrte, geschrieben und zum Gegenstande der Spekulation bestimmt, sondern hauptsächlich zum Genuß für's Herz. Daher wird sie öfter von Gelehrten, die bloß für Spekulation Sinn und wenig Gefühl im Herzen haben, verkannt und verachtet. Die biblischen Schriftsteller waren selbst meist Ungelehrte, und alle waren viel mit Ungelehrten umgegangen. Sie treffen also den Ton derselben, und stimmen mit ihrer Denk- und Ausdrucksart mehr zusammen, als gewöhnlich die Gelehrten. Diesen Gesichtspunkt haben die wohl nicht gefaßt, die dem gemeinen Manne die Bibel aus den Händen nehmen wollen. Sehr wahr ist es, was Th. v. Kempis (von der Nachf. Jesu, B. 1. Cap. 5.) sagt, „daß die heilige Schrift mit dem Beystande desselben Geistes Gottes gelesen werden müsse, unter dessen Einwirkung sie geschrieben sey". Und diesen kann jeder, auch der Unstudirte, wenn er nur will, erlangen.

Indessen auch selbst das wirklich Dunkle und Schwierige in diesen Religionsbüchern ist dem menschlichen Geschlechte sehr vortheilhaft gewesen, und hat zur Uebung des Verstandes und Nachdenkens, und folglich auch zur Erleuchtung des Verstandes ungemein viel beygetragen.

Wäre in der heiligen Schrift alles so deutlich, daß man es ohne alle Anstrengung verstehn könnte, so würde der menschliche Forschungsgeist nicht Nahrung und Beschäftigung genug dabey gefunden haben. Lessing stellte daher den kühnen Satz auf: „die Bücher des neuen Testaments wären dem menschlichen Geschlecht nicht so wohl durch ihren eigentlichen Inhalt, als vielmehr durch die dadurch veranlaßten Untersuchungen und Forschungen nützlich geworden". — Uebrigens kann man die Deutlichkeit der heiligen Schrift nicht mit Stellen aus der Schrift selbst beweisen, wo die Deutlichkeit derselben versichert wird, wie viele gethan haben. Denn a) würde ein Gegner solche Zeugnisse eines Schriftstellers in seiner eignen Sache nicht als Beweis gelten lassen; b) ist auch in allen den Stellen nicht von der Schrift selbst, sondern vielmehr von den göttlichen Lehren die Rede, die z. B.

mit einem Lichte verglichen werden, weil sie den Menschen belehren und ihm die Mittel zum wahren Glück zeigen, (z. B. Ps. 19, 9. Ps. 119, 105.).

II. Die Kraft (efficacia) der heiligen Schrift. Wenn man der heiligen Schrift eine Kraft beylegt, so ist dies uneigentlich geredet. Denn diese Kraft kommt eigentlich dem Inhalt derselben oder den darin vorgetragenen Lehren und Grundsätzen zu. Die Streitigkeiten über die Gnadenmittel und deren Wirkung haben den Theologen hier zu vielen feinen Bestimmungen Anlaß gegeben. Hierüber weiter unten von den Gnadenmitteln, (§. 133. II.).

III. Gewißheit oder Zuverlässigkeit (certitudo, ἀσφαλεια) der heiligen Schrift. Der Satz, der damit behauptet wird, ist eigentlich dieser: „Jede Religionslehre, von der es gewiß ist, daß sie in der heiligen Schrift vorgetragen wird, ist als wahr anzuerkennen und bedarf keines weitern Beweises." Der Satz gründet sich darauf, daß die Verfasser durch Inspiration in Glaubenssachen untrüglich gemacht waren, nach dem Versprechen Christi, (Joh. 14, 25.). Es wird dies denen entgegen gesetzt, welche der sich selbst gelassenen Vernunft in Glaubenssachen allzu hohen Werth beylegen. (S. Vorbereit. §. 7. Num. II. auch §. 8. und 9.) Aber es kommt hiebey hauptsächlich auf die Richtigkeit des Textes und der Auslegung an; und beides hat bisweilen Schwierigkeiten, daß dieser Satz, der in abstracto betrachtet ganz richtig ist, in concreto nicht so leicht mit Erfolg angewendet werden kann.

IV. Ansehn (auctoritas) der heiligen Schrift. Man rechnet zwey Stücke dazu:

1) Das Ansehn oder die Kraft derselben, die Menschen zu verbinden, dasjenige zu glauben und zu thun, was darin gelehrt wird, (auctoritas normativa, oder, wie es andere auch zweydeutig nennen: auctoritas canonica, petito vocabulo ex Galat. 6, 16.). [M. p. 37. oben.] Diese Verbindlichkeit der Menschen gründet sich auf die Gewißheit derselben, (Num. III.), und wird eben daher bewiesen, weil nämlich die heilige Schrift göttlichen Ursprungs ist. Die Schriftsteller des N. T. verlangen auch, daß man alle und jede Lehren nach den Vorschriften Jesu und seiner Apostel prüfen, und sie dann für verbindlich ansehn soll, wenn sie damit übereinstimmen, hingegen für falsch, sobald sie denselben widersprechen. (1 Joh. 4, 1. Vergl. 2 Joh. V. 10., auch Gal. 1, 8.) So verlangt auch Paulus von Timotheus, (2 Tim. 1, 13.), er solle befolgen die Vorschriften der wahren christlichen Lehre, (ὑγιαινοντες λογοι), deren Summe oder Hauptinbegriff (ὑποτυπωσις) er von ihm mündlich mitgetheilt bekommen habe, (und die wir jetzt in den Schriften der Apostel finden).

finden). Jesus selbst will auch die Annahme seiner Lehre schon bloß auf sein Wort, (sein αὐτος ἐφα,) gegründet wissen. Daher sagt er immer: ich sage euch, z. B. in der Bergpredigt, auch ohne weitern Beweis anzuführen. Christus selbst giebt daher (Joh. 3.) dem Nicodemus deutlich zu verstehn, daß es sehr inconsequent sey, wenn er ihn, nach V. 2., für einen göttlichen Gesandten erkenne und sich dennoch bey seinen Aussprüchen nicht beruhigen wolle. Die Frage des Nicodemus V. 9.: wie kann das geschehn? ist zwar jedem Menschen sehr natürlich, und es macht dem Nachdenkenden Freude, wenn er sie sich beantworten kann; wenn er es aber auch nicht kann, so muß er sich bey dem bloßen Ausspruch eines Lehrers beruhigen, den er als göttlichen Gesandten anerkennt. Es muß bey ihm heißen, (wie Plinius der Jüngere von einem weisen Manne sagt): „tua mihi auctoritas pro ratione sufficit".

2) Das richterliche Ansehn derselben. (auctoritas iudicialis), daß sie für sich allein hinlänglich ist, in Streitfragen über Glaubenssachen und Lebenspflichten zu entscheiden. Der Satz an und für sich muß bey denen gelten, welche die heilige Schrift für ein von Gott unmittelbar eingegebenes Buch halten; was demselben entgegen ist, kann nicht wahr seyn. Christus und die Apostel beziehn sich daher auch beständig aufs alte Testament, und beweisen daraus, daß sie selbst und die Juden dasselbe als göttlich anerkannten. (Joh. 5, 39. Matth. 22, 44. Apostelgesch. 15, 15.) Indessen kommt in einzelnen gegebenen Fällen hier wieder alles auf die Auslegung der Schrift an, und man müßte vielmehr oft sagen, nicht daß die Schrift urtheile, sondern der Ausleger. — Die meisten Streitigkeiten über Glaubenslehren entstehn ja gerade daher, weil man die heilige Schrift verschieden auslegt, und jeder Theologe legt der heiligen Schrift in einzelnen Fällen auctoritatem iudicialem bey, nach seiner eignen Ueberzeugung, weil er einen gewissen Sinn der Worte für den wahren und richtigen hält. Es beruht nun nur darauf, wie er es beweiset, und ob er nach richtigen Grundsätzen auslegt. — Man hat übrigens hieher häufig die Stelle gezogen Hebr. 4, 12. 13., weil das Wort Gottes daselbst κριτικος ἐνθυμησεων και ἐννοιων καρδιας heißt. Aber λογος θεου sind hier die göttlichen Drohungen für Sünder und Abtrünnige, und der Sinn ist: „die göttliche Drohung gehe nicht bloß auf böse Handlungen, sondern auch selbst auf die geheimsten Vorsätze, Böses zu thun".

V. Von der Hinlänglichkeit oder Vollständigkeit der heiligen Schrift, (sufficientia s. perfectio s. [Tertull. adversus Hermogen. c. 22.] plenitudo S. S.). Hiezu rechnet man zweyerley:

1) Die Hinlänglichkeit oder Vollständigkeit der Lehren, welche in der heiligen Schrift vorgetragen werden, daß nämlich der ganze Inbegriff der von den Propheten, so wie von Jesu und den Aposteln vorgetragenen, zur Besserung, Beruhigung und Seligkeit der Menschen nöthigen Lehren darin befindlich sey, ohne daß etwas daran fehle oder unvollständig sey. Paulus nennt es Apostelgesch. 20, 27. πασαν βουλην του θεου, (den ganzen Heilsplan Gottes). Man behauptet dies theils gegen die, welche Glaubenslehren, die nicht in der Bibel stehn, aus der Tradition beweisen wollen; theils gegen Schwärmer, welche die Lehren der Schrift durch angebliche neue göttliche Offenbarungen ergänzen wollen. Wenn man es im Gegensatz gegen diese Leute behauptet, so hat es allerdings seine Richtigkeit. Denn die deutliche Anleitung in der heiligen Schrift, wie man zur wahren Glückseligkeit hier und dort gelangen soll, ist so vollständig, daß man weder zu den trüben Quellen der Tradition noch zu den willkührlichen Behauptungen der Fanatiker seine Zuflucht nehmen darf. Aber man muß auch den Satz nicht dahin übertreiben, daß man die Bibel als ein Repertorium aller und jeder nützlichen Kenntnisse aller Art, aller Künste und Wissenschaften und gelehrten Kenntnisse ansieht, die gar nicht in dem Plane der Verfasser lagen und liegen konnten, weil sie mit der eigentlichen höchsten Bestimmung des Menschen in keiner unmittelbaren Verbindung stehn. Die Unterweisungen der Lehrer des alten und neuen Testaments waren auch zunächst allerdings der Fassungskraft und den Bedürfnissen ihrer Zeitgenossen gemäß eingerichtet. Es steht uns aber, selbst nach Jesu und der Apostel Beyspiel, frey, ja es ist Pflicht, diesen Unterricht unsern Zeitbedürfnissen anzupassen, und in der geistlichen Erkenntniß und Erfahrung immer mehr Fortschritte zu machen, wozu uns eben der Inhalt dieser Schriften Anleitung giebt. Nur muß dies immer auf eine der Schrift gemäße Art und nach den Grundsätzen Jesu und der Apostel geschehn. Diese Schriften, woraus wir eben jene Lehren und Grundsätze kennen lernen, müssen der Leitstern dabey bleiben. Hiezu empfiehlt auch Paulus den christlichen Lehrern selbst den Gebrauch des alten Testaments, (2 Tim. 3, 15.). (S. Einleit. §. 5. Num. 1.).

2) Man rechnet zur sufficientia S. S. auch die sufficientia librorum, daß nämlich die ganze Sammlung von Büchern so vollständig sey, daß sich die einem Christen nöthigen Kenntnisse der Heilswahrheiten daraus nehmen lassen. Dies läßt sich nun eigentlich nicht aus Schriftstellen beweisen. Denn damals, als die einzelnen Verfasser schrieben, war ja noch nicht die ganze Sammlung dieser Bücher da. Die Stelle Offenbarung 22, 18. 19., (wer etwas dazu thut oder davon,) wird indessen schon von Tertullian

tullian (adversus Hermogen. c. 22.) angeführt, und man hat sie daher auch oft, wie das ganze Buch, sigillum canonis genannt. Aber es ist darin nur von diesem Buche die Rede. So viel ist aber außer Zweifel, daß die Haupt- und Heilswahrheiten des Christenthums in der Bibel so oft vorgetragen worden, daß wir sie auch selbst dann alle haben würden, wenn diese Sammlung aus noch viel wenigern Büchern bestände. Wenn daher auch einzelne Schriften als unächt bezweifelt sind, so verliert doch dabey die heilige Schrift nichts an ihrer Vollständigkeit, und keine einzige Glaubenslehre fällt dadurch weg.

§. 12.

Von dem dogmatischen Gebrauche der heiligen Schrift.

I. Vom Gebrauche der Schriften des neuen Testaments zur Erkenntniß und Erlernung der christlichen Glaubenslehren. — Aus dem bisher Angeführten erhellt, daß die Schriften des neuen Testaments allerdings dazu brauchbar sind, den Hauptinbegriff der christlichen Lehre daraus zu erkennen. Ihr Gebrauch hiezu muß aber durch folgende Bemerkungen näher bestimmt und geleitet werden.

1) Die allernächste Absicht der Schriftsteller des neuen Testaments bey Verfertigung ihrer Schriften ging auf ihre Zeitgenossen. So hatte z. B. Paulus bey seinem Briefe an die Römer eigentlich nicht zunächst die Nachwelt im Auge, sondern die damalige römische christliche Gemeine. Hätten diese Schriften ihrem ganzen Inhalte nach Schriften für alle Zeiten und Leser seyn sollen, so würden sie auch eine andere Einrichtung haben: es würde dann vieles darin fehlen, z. B. die Grüße, bestimmte Beziehungen auf damalige Streitigkeiten, Irrthümer; aber es würde auch gewissermaßen mehr darin stehn, nämlich ein zusammenhängender Begriff der Religionslehren, die wir jetzt aus einzelnen zerstreuten Stellen zusammensammeln müssen; kurz, es würden eigentliche Lehrbücher seyn, worin das bloß Lokale und Temporelle ausgelassen wäre. Als Quellen der christlichen Religionslehre können also solche Stellen nicht angesehn werden, die bloß auf gewisse Zeitumstände Beziehung haben, welche veränderlich sind und nicht zu allen Zeiten statt finden können. Dergleichen Sachen sind allerdings nützlich, theils die Geschichte der damaligen Zeiten daraus zu lernen, theils auch, um manches, was jetzt noch brauchbar davon ist, in ähnlichen Fällen anzuwenden und nachzuahmen; aber Gesetzkraft haben sie an und für sich nicht für uns, z. B. die Einrichtung der apostolischen Kirche, und was Beziehung darauf hat in den Brief an Tim., in der Apostelgesch. u. s. w. Es legt

legt daher auch kein biblischer Schriftsteller diesen Einrichtungen und noch viel weniger seinen Schriften ihrem ganzen Inhalte nach eine bis ans Ende der Welt hinausreichende Absicht bey, wenn er sie gleich den darin vorgetragenen christlichen Lehren zuschreibt. Denn in Absicht der Religionslehren selbst geschieht dies immer. (S. Einleit. §. 5. I. und §. 8. am Ende.)

2) Weil die Schriften des neuen Testaments, ihrer nächsten Bestimmung nach, Zeitschriften sind, die noch dazu bey den ersten Lesern mündlichen Unterricht im Christenthum voraussetzten; so kann man nicht erwarten, daß alle Glaubenslehren überall gleich vollständig darin abgehandelt seyn sollen. Es kann eine an sich sehr erhebliche Glaubenslehre oft in einem Buche nur wenig und nur kurz berührt werden, weil die Verfasser wußten, daß sie dieselbe bey ihren damaligen Lesern, denen sie die Schrift zunächst bestimmten, als bekannt und hinlänglich beachtet voraussetzen konnten. Hingegen kann man auch aus der häufigen und ausführlichen Abhandlung einer Lehre im neuen Testamente an sich nicht bloß allein auf ihre innere Erheblichkeit und Wichtigkeit für alle Zeiten schließen. Denn die Lokalumstände einzelner Gemeinen und die Beschaffenheit der Personen machten oft, daß verschiedene Lehren ihnen häufig eingeschärft und oft und ausführlich auseinandergesetzt werden mußten, die aber beym christlichen Unterricht zu andern Zeiten und an andern Orten weniger erheblich sind, z. B. die Lehre von der Abschaffung des Mosaischen Gesetzes.

3) Mit der Lehr- und Vortragsart in den Schriften der Apostel verhält es sich eben so. Sie richtete sich zunächst nach der Denkart, den Meinungen und Fähigkeiten ihrer damaligen Zuhörer und Leser, und es ist hier keineswegs alles und jedes auf die folgenden Zeiten, wo sich die Umstände oft geändert haben, anwendbar. Man muß also, wenn man die Reden Christi und der Apostel jetzt zum Beweise für eine Religionslehre gebrauchen will, bisweilen mehr auf die Sache selbst sehn, als auf die Art, wie sie beweisen oder erläutern. Denn diese Beweise oder Erläuterungen, die sie anführen, sind nicht immer für alle Zeiten gleich evident und deutlich. Oft ist es der Fall, daß gerade die Beweise und Erläuterungen, die bey den ersten Lesern den stärksten Eindruck machten, uns nicht so überzeugend und deutlich vorkommen; und umgekehrt waren viele von den Beweisen, die wir für die stärksten halten, in jenen Zeiten nicht einmal recht faßlich: z. B. die Beweise, die Jesus für manche Sätze aus dem alten Testamente führte, überzeugten die damaligen Juden weit mehr, als andere tiefgedachte Vernunftgründe. So ist es auch mit mehrern Stellen der Briefe Pauli an die Ebräer und Galater, z. B. C. 4, 22 f. Die Sätze und Lehren sind wahr und für alle Zeiten; aber die Methode, sie vorzutragen, sie einzuklei-

den

den und zu beweisen, war zunächst für jüdische Leser. Man kann also behaupten: Gott hatte die Absicht, daß diese Bücher zur Belehrung in der Religion für alle folgende Zeiten dienen sollten, obgleich den Verfassern zum Theil selbst diese Bestimmung zu der Zeit, da sie dieselben abfaßten, oft unbekannt seyn konnte. Aber eben darum, weil sie allen Zeiten nützlich werden sollten, konnte nicht alles in diesen Büchern für alle Zeiten bestimmt werden; nicht alles konnte für alle Zeiten gleich brauchbar und erheblich seyn. Es mußte für die Mitwelt und für die Nachwelt zugleich gesorgt werden; und dies ist auch geschehn, wie der Augenschein lehrt. Manches davon, was der Nachwelt nicht so viel auszutragen scheint, hat frühern Zeiten sehr genügt, und umgekehrt; und manches, was ehedem schon einmal sehr nützlich war und es jetzt weniger scheint, kann auch in künftigen Zeiten wieder sehr nützlich und wichtig werden.

4) Diejenigen Stellen des alten und neuen Testaments, worin gewisse Glaubenslehren vorzüglich vollständig und deutlich abgehandelt werden, die man also mehr als andere zum Beweis oder zur Erläuterung gebrauchen kann, nennt man Beweisstellen, sedes doctrinarum, s. loca, s. dicta classica, d. i. primaria, praestantissima, wie (zuerst bey Gellius XIX, 8.) auctores classici. Die vornehmsten römischen Bürger hießen nämlich cives classici, d. h. Leute aus der ersten Volksklasse, in welche nur diejenigen aufgenommen wurden, die ein gewisses, in den Gesetzen bestimmtes, ansehnliches Vermögen besaßen. — In vielen alten Systemen herrscht oft in Absicht dieser Beweisstellen eine Art von hermeneutischer und dogmatischer Tradition. Man behielt nämlich meistens die Stellen bey, welche in den symbolischen Büchern zum Beweise für gewisse Lehren angeführt wurden; die Verfasser jener Bücher aber waren hierin großentheils den Kirchenvätern und Theologen der römischen Kirche gefolgt. — Weil man sich nun genau nach den Lehren der symbolischen Bücher richtete, so war man auch geneigt, die Beweise und Beweisstellen derselben beyzubehalten. Man findet daher in den meisten ältern Compendien bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts beynahe immer dieselben Beweisstellen wieder und dieselbe Erklärung derselben. Es sind aber oft solche darunter, die entweder nichts beweisen für den Satz, oder die doch nicht deutlich genug sind; hingegen fehlen oft viele der deutlichsten und brauchbarsten. — Uebrigens müssen beym Gebrauch derselben die Num. 1. — 3. gemachten Bemerkungen nie aus den Augen gelassen werden.

II. Vom Gebrauche der Bücher alten Testaments.

1) Die christliche Religionslehre an und für sich betrachtet steht eigentlich in keiner so nothwendigen Verbindung mit der

israelitischen, daß sie mit derselben stehn oder fallen müßte, und es wäre auch allerdings möglich, daß ein Mensch, der nichts vom Judenthume wüßte, und der auch die Religionsbücher der Juden gar nicht gelesen hätte, dennoch an Jesum als den Weltheiland glauben könnte. Daher auch die Apostel sparsam sich auf das A. T. berufen, wo sie mit solchen zu thun hatten, die es nicht kannten. Jesus und die Apostel behaupten eine Stufenverschiedenheit der göttlichen Offenbarungen an die Menschen, und betrachten den im alten Testamente gegebenen Unterricht im Ganzen als Elementarunterricht, der zunächst für ein im Kindheitszustande der Erkenntniß lebendes Volk bestimmt gewesen sey, bey dem Gott dadurch allmählich das Gefühl höherer und geistiger Bedürfnisse habe wecken wollen. (S. Einleit. §. 8. Num. II.) Paulus nennt das Judenthum eine Elementarunterweisung, und vergleicht den statutarischen Theil der alttestamentlichen Verfassung mit dem Aufseher über die Kinder, (παιδαγωγος), der, wenn die Kinder heranwachsen, entlassen wird, (Gal. 3, 24.; 4, 1. 9.). — Also können auch die Bücher, welche die Grundsätze der alten israelitischen Religionslehre enthalten, für sich allein betrachtet, nicht als Haupterkenntnißquelle der christlichen Lehren angesehn werden, ob sie gleich sonst den Christen sehr nützliche Dienste leisten und ihnen unentbehrlich sind. Im neuen Testamente werden sie allerdings auch als Erkenntnißquelle den Christen empfohlen, aber nicht für sich allein genommen, sondern immer in Verbindung mit der christlichen Lehre. Denn die Christen verbindet vieles nicht, was im alten Testamente steht; und was dies sey und warum es sie nicht verbinde, das lernen sie aus der Lehre Christi.

2) Der Gebrauch, der sich von diesen Büchern machen läßt, ist nach Zeit und Umständen sehr verschieden. (1.) Usus polemicus s. elencticus. Man kann das alte Testament bey Führung des Beweises für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums gegen die Widersacher des Christenthums gebrauchen, vorzüglich gegen die Juden, doch nicht ausschließlicher Weise gegen sie allein. Man kann ihnen aus diesen ältern Religionsbüchern darthun, daß diese Anstalt durch Christum schon vor Alters gehofft und versprochen sey, und viele bey der jüdischen und bey andern Nationen herrschende Vorurtheile daraus widerlegen. Dazu gebrauchten es auch Christus und die Apostel, vornehmlich in ihren Reden und Schriften an die Juden; hingegen in ihren Reden an die Heiden weniger. Vergl. einige Reden des Paulus in der Apostelgeschichte, und den Brief an die Ebräer und Galater mit den Briefen an die Thessalonicher. — Dann gehören auch hieher die Ermahnungen Christi, das alte Testament zu studiren, um ihn daraus zu erkennen, die zwar zunächst an seine jüdischen Zuhörer gerichtet sind, die er von der Wahrheit seiner Lehre und

Gött-

Göttlichkeit seiner Sendung überzeugen will, die aber auch noch jetzt bey allen denen volle Gültigkeit haben müssen, die Christi Ansehn gelten lassen und Weissagung auf ihn im alten Testamente anerkennen. (Joh. 5, 39.) Er redet die Pharisäer an, (ἐρευνατε ist Indicativ, nicht, wie mehrere gemeint, der Imperativ): Ihr forschet in der heiligen Schrift, weil (ὁτι) ihr die Mittel, zur Seligkeit zu gelangen, (ζωην αἰωνιον), darin zu finden meint; und sie ist es eben, die von mir zeugt, d. i. die von dem Messias handelt, der ich bin, und den Weg zeigt, zur Seligkeit durch mich zu gelangen. — Ferner 2 Tim. 3, 15. (Vergl. §. 8.) Hier stellt es Paulus ausdrücklich in die oben angezeigte Verbindung, (vergl. V. 14.), Timotheus könne auch als Christ und als christlicher Religionslehrer (V. 17.) das alte Testament sehr nützlich gebrauchen, um daraus, in Verbindung mit der christlichen Lehre, die er von Paulus gelernt hatte, den Weg zur Seligkeit selbst kennen zu lernen (V. 15.) und auch andern zu zeigen, (V. 16. προς διδασκαλιαν). Dieser ἐλεγχος aus dem A. T. fand nun sonderlich bey Gegnern, besonders bey den Juden, statt. Ja, er sagt sogar, (V. 17.), ein Lehrer werde dadurch ἀρτιος, u. s. w. Endlich gehört auch hieher 2 Petr. 1, 19. [Vergl. §. 8.). „Der Inhalt der Weissagungen des alten Testaments von Christo ist uns (nach der Erfüllung) viel gewisser (als vorher), und ihr (er redet zunächst mit Judenchristen, die das alte Testament lesen) thut sehr wohl daran, wenn ihr aufmerksam darauf seyd.“ Indessen sagt er auch gleich darauf: sie wären dem Nachtlicht gleich, d. i. gewährten nur dunkle Erkenntniß; nun, nach der wirklichen Erscheinung Christi und ihrer Annahme des Christenthums, sey ihnen erst der Tag recht aufgegangen.

Anm. Obgleich die israelitische Religionslehre im Vergleich mit der christlichen unvollkommen war, so muß sie darum doch nicht verachtet und Moses nebst den andern Lehrern des alten Testaments zur Ungebühr herabgewürdigt werden. [M. p. 24. not.] Denn für ihre Zeiten und ihre Lokalität war sie vollkommen zweckmäßig, und mußte so und nicht anders seyn. Es verriethe schlechte Einsicht, wenn man einen Erzieher deshalb tadeln wollte, weil in seinem Elementarbuche so vieles nicht steht, was in den Lehrbüchern für Fähigere und Erwachsene vorkommt, oder weil vieles darin anders gefaßt ist, als in diesen. Vielmehr verdient er ja eben deswegen den größten Beyfall. Auch Christus und seine Apostel, selbst Paulus, läßt dem alten Testament hierin volle Gerechtigkeit widerfahren. (S. §. 8. Num. II.)

(2.) Usus dogmaticus und historicus. Damit verhält es sich so: a) Da die allerersten Christen meist geborne Juden waren, so setzen Christus und die Apostel aus dem alten Testamente und dem daraus empfangenen Unterricht im Judenthum bey ihnen viele höchst wichtige Religionswahrheiten als bekannt voraus, die im alten Testamente in der That weitläufiger und genauer abgehandelt

handelt worden, als im neuen Testamente, z. B. von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes, von der Schöpfung, dem Sündenfall, der Vorsehung, u. s. f. b) Von vielen andern Lehren, die Christus nun zuerst ganz deutlich vorgetragen, finden wir doch auch im alten Testamente schon Spuren, Fingerzeige, Winke, und, so zu sagen, den ersten Keim, den Christus und die Apostel weiter entwickelten. Recht so, wie es im Elementarunterricht seyn muß! Sie zeigten und sahen die verheißenen Güter wie von ferne. Solche Stellen des alten Testaments lassen sich dazu gebrauchen, zu zeigen, wie jene Ideen durch Christum mehr ins Licht gesetzt und fruchtbarer entwickelt sind, (usus historicus), und daß die ganze göttliche Offenbarung im alten und neuen Testamente planmäßig angelegt sey, z. B. vieles vom Messias, von der Fortdauer nach dem Tode, u. s. w. Weil man aber oft das Verhältniß der Bücher des alten Testaments zum Christenthume und ihre Bestimmung unrichtig beurtheilt hat, so sind hier viele, sonderlich in ehemaligen Zeiten, in den Fehler verfallen, daß sie den alten israelitischen Propheten zu viel christliche Ideen untergelegt und das ganze Licht des neuen Testaments ins alte hineingetragen haben, ohne die Zeiten zu unterscheiden. Daß dies fehlerhaft sey, erhellt aus dem eigenen Urtheile der Apostel, als Petri, 2 Petri 1, 19 f. u. 1 Petr. 1, 10 f., und Christi selbst, z. B. Matth. 11, 11. Unter allen Weibgebornen sey bis auf Christi Zeit kein größerer Lehrer gewesen, als Johannes, (praecursor Messiae), aber der geringste Christ, (der nun den Unterricht Jesu selbst genossen habe, die Fackel an seinem Licht angezündet habe,) sey weiter in der Erkenntniß der eigentlichen christlichen Lehre, als er. (3.) Usus hermeneuticus. Da Christus und die Apostel selbst geborne Juden waren und unter Juden lehrten, so richteten sie sich allerdings nach jüdischer Denkart, Sprache, Sitten und Meinungen, so weit es höhere Pflichten nicht hinderten. Man kann daher ihre Vorträge nicht gründlich verstehn, wenn man dieser Art zu denken und sich auszudrücken unkundig ist. Man lernt sie aber nicht anders vollkommen kennen, als durch das Studium des alten Testaments. Dieses ist ein überaus wichtiger Dienst, den uns das alte Testament leistet. Wie vielen Verwirrungen und Mißverständnissen in der Glaubenslehre würde man leicht haben vorbeugen können, wenn man das alte Testament mehr dazu benutzt hätte, das neue daraus verstehn zu lernen! (4.) Usus moralis. Viele Bücher des alten Testaments sind voll der vortrefflichsten Sittenregeln, selbst schon in Moses Büchern, in den Psalmen, Sprichwörtern u. s. f., aus denen wir wahre Weisheit des Lebens lernen können und zu religiösen und frommen Empfindungen erweckt werden. Auch die Geschichte des alten Testaments ist zu diesem Zwecke ausnehmend brauchbar, wird aber von Jugendlehrern und Predigern jetzt seltner dazu benutzt, als geschehn sollte. Die Art der alten israelitischen Lehrer war immer, durch

Ge-

Geschichte zu unterrichten, (die für jeden Menschen so viel anziehendes hat); so schon Moses, und so auch die ersten christlichen Lehrer immer, welche die Geschichte des alten Testaments und Christi überall zum Grunde legten. Behutsamkeitsregeln beym Gebrauch des alten Testaments: a) Viele von den Verhaltungsvorschriften im alten Testamente sind nicht allgemein, und für alle Menschen und alle Zeiten bestimmt, sondern für die besondere Verfassung der jüdischen Nation. Die allgemeinern und für alle Zeiten und Umstände anwendbaren Vorschriften des Verhaltens sind eigentlich zunächst für uns als praktische Christen brauchbar. Es ist also ganz zweckwidrig, wenn wir z. B. Drohungen leiblicher Strafen für begangene Sünden und die Verheißung leiblicher Wohlthaten in den prophetischen Schriften für unsere jetzigen Zeiten unbedingt anwenden, da jetzt keine theokratische Verfassung Statt findet, wie bey den Israeliten. Dies hat denn den Schaden, daß der Religionslehrer sich und seine Lehre dadurch bey vielen verdächtig macht, und durch eigne Schuld bey vielen Zweifel erweckt. Jede Uebertretung der göttlichen Gebote wird gestraft, so wie der Gehorsam gegen dieselben belohnt. Aber, daß dies allemal in diesem Leben schon sichtbarlich geschehn werde, das verheißt uns die christliche Lehre nicht; sie sagt vielmehr das Gegentheil. Bey den Israeliten war dies anders, und man darf das nicht unbedingt auf alle Zeiten übertragen. b) Die Rohheit der Zeiten und der Verfall der Nation machte bey den Israeliten in vielen Stücken eine strenge Disciplin nöthig, von der wir eben durchs Christenthum frey sind. Der Geist des Christenthums ist daher vom Geist des Judenthums in vieler Hinsicht verschieden. Dieses schreckt oft durch Strafen, weil es bey so ausgearteten Kindern noch nicht durch Liebe bessern kann; jenes lehrt uns Gott als Vater und Wohlthäter lieben und bessert durch Milde und Wohlwollen. Röm. 8, 15. Ihr (wahren, ächten Christen) habt nicht empfangen (durchs Christenthum) knechtische Gesinnung, daß ihr euch fernerhin (παλιν, auch als Christen) vor Gott fürchten dürftet, sondern ihr habt eine von Gott in euch gewirkte kindliche, zutrauliche Gesinnung (πνευμα υἱοθεσιας), vermöge deren ihr Gott in jedem Anliegen als euren lieben Vater anflehn könnt. Auch Ebr. 12, 18 — 24. Gal. 4, 1 — 4. Was wir also jetzt als Christen von Moses Gesetz und überhaupt von den alttestamentlichen Vorschriften beobachten, das beobachten wir Christen eigentlich nicht darum, weil es im Moses oder alten Testamente steht, sondern theils, weil es allgemeines Natur- und Sittengesetz, theils und vornehmlich, weil es Gebot Christi ist. Christus sagt daher, er sey nicht gekommen, das Sittengesetz des alten Testaments aufzuheben, sondern vollkommen zu erfüllen und die Erfüllung zu empfehlen. Matth. 5, 17 f. Die Juden waren zur Zeit Mosis und noch hernach so ausgeartet, daß er mit ihnen umgehn mußte, wie ein Erzieher

mit seinem verwilderten, unbeugsamen und unwissenden Zögling. Absonderung von andern verwilderten Kindern, Zwangsmittel, Drohungen, und solche Vorstellungen, die auf ihre Sinnlichkeit den stärksten Eindruck zu machen fähig sind, müssen die ersten Mittel seyn, die man anwendet. Eben dies that Moses. Vieler der höhern Religionskenntnisse waren sie zum Theil noch gar nicht fähig. Daher in Mose wenig davon, — nur einzelne Fingerzeige, — wie im Elementarunterricht des rohen Zöglings. (S. Vorber. §. 8. Num. 11. Vergl. Gal. 4, 3. Col. 2, 8. 20.) [Warburton, Göttliche Sendung Mosis, deutsche Uebers. Voll. 5. 1751. gr. 8.] c) Wir dürfen auch das Leben und Beyspiel der im alten Testamente geschilderten Personen, auch selbst derer, die darin mit Beyfall erwähnt werden, nicht schlechthin und ohne alle Einschränkung als Muster der Nachfolge für uns Christen ansehn. Denn wir sind durch die christliche Lehre in vielen Stücken weiter geführt worden. In den Zeiten der Unwissenheit ist manches zulässig oder zu entschuldigen, was in den Zeiten der höhern Erleuchtung und Sittenverbesserung nicht mehr entschuldigt werden kann, z. B. vieles in David's Geschichte. Dergleichen ist also kein Muster zur Nachfolge für uns Christen, ob es sich gleich bey David entschuldigen läßt; so auch die Handlung Simson's, u. s. w. Also muß man mit dem Gebrauch alttestamentlicher Beyspiele in der Moral und in dem Volksvortrag sehr behutsam seyn. [S. D. Joh. Aug. Wolf (Prof. theol. Lips.) dissert. I. et II. de exemplis biblicis in theologia morali caute adhibendis. 1786. Lips. 4.] Das neue Testament giebt auch hier ein vollkommenes Muster. Wir finden da keine unbedingten Lobsprüche und Anpreisungen der alttestamentlichen Charaktere, sondern es wird nur immer das herausgehoben, was lobenswerth ist und Nachahmung auch unter Christen verdient, z. B. des Abraham, in Absicht seines frommen Sinns und Gottvertrauens. So auch alle Beyspiele Ebr. 11.

§. 13.

Von der Lesung der heiligen Schrift.

I. Daß die heilige Schrift von den alten Christen und auch von den Juden ehemals weniger gelesen wurde und gelesen werden konnte, als jetzt, hat seine ausgemachte Richtigkeit. Die Bücher waren in jenen Zeiten kostbarer und nicht so leicht zu haben, als jetzt. Das lesende Publicum war überhaupt vor Alters sehr klein, so wie es auch selbst in unsern Ländern noch vor hundert Jahren kaum halb so groß war, als jetzt. Es wurde daher vor Alters von der zahlreichsten Klasse des Volks vom gemeinen

Mann

Mann wenig gelesen; der größte Theil derselben konnte nicht einmal lesen und schreiben. Daher wird diesen auch nirgends das eigne Lesen der Schrift im alten und neuen Testamente geboten, sondern es wird eigentlich nur den Lehrern anbefohlen, die daher auch die biblischen Schriften dem Volke vorlesen; als schon Moses Gesetz in den ältesten Zeiten, 5 Mos. 31, 11. 12. Die Stellen Joh. 5, 39., 2 Tim. 3, 15. gehn auch eigentlich auf die Lehrer, und auf den Gebrauch, den diese für sich und ihre Zuhörer vom eignen Studium der heiligen Schrift machen sollten. Weil nun der große Haufe überhaupt nicht durch eignes Lesen sich unterrichten konnte, sondern seinen Unterricht durchs Gehör von andern empfing, so hieß daher in den alten Sprachen der Unterricht auditio, שְׁמוּעָה, ἀκοή, (Röm. 10, 16.), und die Lehrlinge ἀκροαταί. Indessen ist weder im alten noch neuen Testamente das Lesen der heiligen Schrift dem gemeinen Mann oder Ungelehrten irgendwo verboten, sondern man sah es vielmehr schon damals gern, wenn jemand so viel Kenntniß oder Muße hatte, daß er sich selbst durch eignes Lesen unterrichten konnte. Die Apostel schrieben z. B. ihre Briefe für die ganze Gemeine, und sie wurden öffentlich darin vorgelesen, Col. 4, 16. Hielten sie nun das Vorlesen und Anhören derselben nicht für nachtheilig, so konnten sie auch keinen Grund haben, das Selbstlesen zu verbieten. So war auch den Juden der freye Gebrauch ihrer heiligen Bücher immer verstattet, vergl. Apostelg. 8, 28., und wir finden im alten Testamente kein Beyspiel eines Bibelverbots. Auch in der ersten christlichen Kirche verstattete man jedem Christen das Bibellesen. Man bemühte sich sogar in den ältern Zeiten schon, die Bibel durch Uebersetzungen bekannter und gemeinnütziger zu machen, schon im zweyten Jahrhundert, wo man bereits syrische und lateinische Uebersetzungen hatte, und jedermann konnte sie besitzen und gebrauchen. Bey den Kirchenvätern, z. B. Tertullian und Hieronymus, wird es den Lehrern zum Verdienst angerechnet, wenn sie die Bibel dem Volke empfahlen und zu lesen gaben, z. B. dem Pamphilus. Auch Julian machte es (nach Cyrillus dem Alexandriner) den Christen zum Vorwurf, daß sie die heilige Schrift auch Kindern und Weibern ohne Unterschied zu lesen gäben. Also muß sie jedermann haben lesen dürfen. [S. Walch, Vom Gebrauch der heiligen Schrift unter den alten Christen. Leipzig 1779. 8.] In den folgenden Zeiten begann der große Verfall der Literatur, sonderlich in den Abendländern, so daß denn im Mittelalter die ganze Gelehrsamkeit eines Geistlichen oft darin bestand, daß er lesen konnte. Um diese Zeit wurde die Bibel auch von den Laien wenig gelesen, denn die meisten konnten nicht lesen. Schon vom siebenten Jahrhundert an, da die lateinische Sprache in den abendländischen Reichen aufhörte Landessprache zu seyn, und dennoch nebst

der lateinischen Bibelübersetzung beym Gottesdienst beybehalten wurde, ward die Bibel und deren Inhalt unter den Laien immer unbekannter. Von der Zeit an kamen nun viele irrige Grundsätze und Lehren auf, die der Bibel zuwider, aber dem Papst und der Geistlichkeit vortheilhaft und einträglich waren. Einige von den wenigen Einsichtsvollen und Lehrbegierigen auch unter den Laien, welche die Bibel selbst lasen, sahen die Abweichungen und Irrthümer ein, und versuchten sie zu bestreiten. Nun fing es an Politik des Clerus zu werden, daß er die Laien von Lesung der Bibel abzuziehn suchte. Papst Gregorius VII. (Hildebrand), im eilften Jahrhundert, verbot ihnen, die Bibel zu lesen. Ein gleiches that Innocentius III., im Anfange des dreyzehnten Jahrhunderts, da unter mehrern Laien durch den Gebrauch der Bibel richtigere Einsichten entstanden waren, und sie sich den päpstlichen Absichten widersetzten. So wurde auch auf dem Concil zu Toulouse (im Jahr 1229), um der Waldenser willen, der Gebrauch der Bibel den Laien untersagt, und sonderlich alle Uebersetzungen derselben in die Muttersprache. Es gab aber immer, sowohl in der katholischen Kirche, als auch vornehmlich unter den Secten, viele, die dennoch die Bibel selbst lasen. Diese sahen aber auch aus der Bibel die großen Mißbräuche und den Verfall der Lehre und der Kirche am besten ein. Luther und die schweizerischen Reformatoren traten endlich im sechzehnten Jahrhundert auf, und stellten den freyen Gebrauch der Bibel wieder her. Luther insbesondere machte sie durch seine deutsche Uebersetzung allgemeiner, und gründete eben auf diese Wiederherstellung des freyen Gebrauchs der Bibel hauptsächlich seine ganze Kirchenverbesserung. Auf der tridentinischen Kirchenversammlung, im sechzehnten Jahrhundert, wagte man nicht, das Bibelverbot zu erneuern; doch verordnete Papst Pius IV. im Index librorum prohibitorum, daß sich die Laien hierin dem Gutbefinden ihres Bischofs oder Beichtvaters unterwerfen sollten. Dennoch wurde das Bibelverbot im siebzehnten Jahrhundert durch Clemens VIII. und Gregor XV. und noch im achtzehnten Jahrhundert durch Clemens XI. erneuert. Aber man thut der katholischen Kirche unrecht, wenn man behauptet, daß dies ein allgemein angenommener Satz gewesen sey. Denn es hat nie an Theologen gefehlt, welche die Zuläßigkeit und sogar die Nothwendigkeit des Gebrauchs der heiligen Schrift von jedermann vertheidigt haben, sonderlich in der gallicanischen Kirche; und der Satz der Jansenisten, und besonders des P. Quesnell: „Lectio S. S. pro omnibus“, veranlaßte eben den Papst Clemens XI., das Bibelverbot in der Const. Unigenitus zu erneuern. Es sind die Bibelverbote auch nie ganz uneingeschränkt gewesen. Es wird daher jetzt von den vorzüglichern Theologen in der römischen Kirche öfter das Gegentheil behauptet,

behauptet, ob es gleich auch noch viele unter den Jesuiten oder Exjesuiten giebt, die sich des Bibelverbots annehmen. [S. D. **Hegelmeier's** Geschichte des Bibelverbots. Ulm 1783. 8.]

II. Aus den hier angeführten historischen Nachrichten ergiebt sich, daß der unterlassene oder verbotene Gebrauch der Bibel allemal von schädlichen Folgen für das Christenthum gewesen ist; der freye und ungehinderte Gebrauch hingegen war immer sehr nützlich und wohlthätig, wie die Erfahrung zur Zeit der Reformation und sonst gelehrt hat. Diejenigen also, die in unsern Zeiten das Christenthum antiquirt wissen wollen, handeln sehr planmäßig und consequent, wenn sie dem Volke die Bibel aus den Händen zu nehmen suchen. Besonders ist es von sehr nachtheiliger Wirkung in vielerley Absicht gewesen, daß das Lesen der Bibel, besonders auch des alten Testaments, bey der Jugend durch die Bemühungen mehrerer neuerer Pädagogen so sehr vermindert worden oder gar abgekommen ist. Aber so nützlich auch das Selbstlesen der Bibel für Ungelehrte und für den gemeinen Mann ist: so unläugbar ist es auch, daß noch viele gute Anstalten getroffen werden könnten, wodurch das Lesen der Bibel noch gemeinnütziger und heilsamer gemacht, und allem Mißbrauch desselben vorgebeugt werden könnte. Es gehört dahin besonders Folgendes: 1) Man gebe den Unstudirten gute und verständliche **Uebersetzungen** in die Hände, damit sie bey Lesung der Bibel etwas deutliches denken, und sich dadurch unterrichten und erbauen können. Da aber beym **gemeinen Manne** die **Kirchenversion** gewöhnlich allein ein klassisches Ansehn hat, so wäre allerdings zu wünschen, daß in der Luther'schen Bibelübersetzung nach und nach erhebliche Verbesserungen gemacht werden **könnten**. **Luther's** Uebersetzung bleibt immer ein Meisterwerk in ihrer Art und zu ihrer Zeit, und sie ist auch für einen Uebersetzer unserer Zeiten noch in vieler Absicht musterhaft und nachahmungswerth. Allein seit Luther's Zeiten sind wir in der Auslegung um vieles weiter gekommen, und wir haben Hülfsmittel dazu erhalten, die **er** noch gar nicht benutzen konnte. Auch die deutsche Sprache hat sich sehr verändert, viele von den Wörtern und Ausdrücken seiner Uebersetzung sind veraltet und unverständlich geworden. Aber der Zeitpunkt ist gleichwohl noch nicht vorhanden, eine verbesserte Kirchenübersetzung in der protestantischen Kirche in Deutschland einzuführen, oder in den Ausgaben der Luther'schen Version erhebliche Verbesserungen anzubringen. Es würde auch jetzt sehr üble Folgen haben, bey der großen Krisis im Religionswesen in der protestantischen Kirche und bey dem Eifer der verschiedenen Parteyen gegen einander; und an Uebereinstimmung im Verbesserungsplane unter den Parteyen selbst ist vollends gar nicht zu denken unter diesen Verhältnissen. Ehe also dieser Wunsch erfüllt werden kann, bleibt nichts übrig, als daß man den Unstudirten zugleich andere gute Uebersetzungen und

prak-

praktische populäre Erklärungen der Bibel neben der Luther'schen zu lesen empfehle, und ihnen Geschmack daran und Interesse dafür beyzubringen suche. 2) Nicht alles, was in der Bibel steht, ist für alle Zeiten und alle Gattungen von Lesern. (§. 12.) Nicht nur im alten Testamente ist vieles von der Art, sondern auch selbst im neuen. Manches von den darin enthaltenen Sachen steht auch in keiner unmittelbaren und nähern Verbindung mit der christlichen Religion und den Heilswahrheiten, und trägt nichts unmittelbar bey zur christlichen Belehrung und Besserung. Dies ist häufig bloß den Gelehrten von Nutzen. (S. §. 12.) Wenn also das Lesen der Bibel bey den Unstudirten wahren Nutzen haben soll, (daß sie sich nicht mit Dingen beschäftigen, die ihnen nicht nützen und außer ihrer Sphäre liegen); so muß es mit Auswahl geschehn, und sich vornehmlich auf solche Stellen beziehn, aus welchen sie die Hauptsumme der christlichen Glaubenslehren und Lebenspflichten erlernen können, wohin denn auch besonders die lehrreichen Erzählungen zu rechnen sind. Man hat dies schon lange eingesehn, und das daher entstehende Bedürfniß gefühlt. Man hat einen doppelten Weg gewählt, ihm abzuhelfen: a) Man hat durch die mystische und allegorische Erklärungsmethode solchen biblischen Stellen einen andern Sinn unterzulegen gesucht, um sie zum Unterricht in den Glaubenswahrheiten und zur moralischen Besserung anwenden zu können, z. B. den Geschichten des alten Testaments. Dies thaten schon die Juden, z. B. Philo. Hernach folgten dem Philo hierin nach die alten christlichen, vornehmlich ägyptischen Kirchenväter, Clemens der Alexandriner, Origenes, u. A. Man hat auch in neuern Zeiten häufig diese Methode befolgt, und für gewisse Zeiten und Gattungen von Menschen war sie brauchbar; aber zu jetziger Zeit ist sie nicht mehr anwendbar, und sie führt auch so viele Mängel und Unbequemlichkeiten bey sich und giebt zu so vielen Verirrungen Anlaß, daß es nicht zu wünschen ist, daß sie wieder in Gang kommen möge, ohnerachtet sie Kant wieder gewissermaßen in Schutz genommen hat, wiewohl er sie nicht allegorische, sondern moralische Auslegung genannt wissen will. [S. Nösselt's Progr. Animadversiones in sensum sacror. libror. moralem. Halle 1795.] b) Für ein anderes weit bequemeres Mittel, wodurch diese Absicht weit besser und unsern Zeiten angemessener erreicht werden konnte, hat man dies gehalten in neuern Zeiten, daß man Auszüge aus der Bibel veranstaltete, zum gemeinnützigen Gebrauch aller, auch der unstudirten Christen. Der Gedanke, Auszüge zu verfertigen, ist schon alt. Selbst unter den Juden, bald nach dem babylonischen Exil, machte man Auszüge aus verschiedenen historischen Schriften der Propheten; solcher Art sind die Bücher der Könige, der Chronik, u. s. w., und die Schriften, woraus sie gemacht sind, werden darin genannt. Unter den

Christen

Christen wurden frühzeitig Versuche gemacht. Melito von Sardes, im dritten Jahrhundert, hat schon eine Synopsis V. T. geschrieben, [nach Euseb. H. E. IV, 26.], die aber verloren gegangen ist. Auch versichert Possidius oder Possidonius, (afrikanischer Bischof im fünften Jahrhundert und Schüler des Augustinus,) in seinem Catalog von Augustin's Schriften, daß derselbe einen Auszug aus dem alten Testamente gemacht habe unter dem Titel specutum, worin das, was nicht zunächst die Christen angehe, ausgelassen, und nur das hineingebracht sey, was auch noch für uns Christen lehrreich sey. Bey Verfertigung der Auszüge aus der heiligen Schrift kann man sich verschiedene Zwecke zu erreichen vorsetzen, und daher können diese Auszüge auch nach sehr verschiedenen Planen ausgearbeitet werden. Hier ist aber nur von der Art der Auszüge die Rede, die für das Volk und für die Jugend bestimmt sind, um dieselben zu belehren und zu erbauen. In neuern Zeiten, seit zwanzig bis dreyßig Jahren, sind in der protestantischen Kirche viele solche Auszüge erschienen. Einige Theologen von der Partey, die alles Positive aus der Religion entfernt wissen will, haben dies für ein sehr bequemes Mittel gehalten, dem ganzen Unterricht in der Religion für Volk und Jugend dadurch eine Richtung zu geben, die ihren Grundsätzen und ihrer Absicht gemäß war. Sie haben nämlich ihre Auszüge aus der Bibel so eingerichtet, daß sie bloß die Wahrheiten der natürlichen Religion und die allgemeinen Sittenvorschriften herausgehoben und mit den Worten der Bibel vorgetragen haben; hingegen die positiven Lehren des christlichen Glaubens haben sie ganz übergangen, oder nur wie im Vorbeygehn und als weniger wichtig kurz und unvollständig abgefertigt. Viele haben auch geradezu darauf angetragen, daß solche Auszüge statt der Bibel eingeführt und in den Schulen gebraucht werden sollten; und Einige haben frey heraus gesagt, daß die Bibel selbst dadurch nach und nach entbehrlich gemacht werden könne und solle; wie man denn auch wirklich findet, daß Auszüge aus Schriften oft dazu gewirkt haben, daß die Urschriften selbst darüber bey Seite gelegt und vergessen sind. Daher auch mehrere alte Schriften, von denen man Auszüge hatte, verloren gegangen sind. Wenn man alles dieses gehörig erwägt, so ist nicht zu läugnen, daß manche sehr erhebliche Bedenklichkeiten gegen die förmliche Einführung eines Bibelauszugs beym Religionsunterricht für Volk und Jugend gerade jetzt obwalten, schon deswegen, weil die Tendenz der Sache jetzt so zweydeutig ist. Auch selbst mehrere von denen, die man unter die Neologen zählt, haben sich dagegen erklärt, als Eichhorn [Bibl. der bibl. Lit. I, 828 f.]. An sich betrachtet können sie allerdings sehr nützlich werden, wenn sie zweckmäßig eingerichtet und recht gebraucht werden. Soll dies aber geschehn und den oben angeführten Bedürfnissen dadurch wirklich abgeholfen werden, so ist dabey im Allgemeinen fol-

gendes zu bemerken: (1.) Es muß auf alle Weise dabey verhütet werden, vom Verfasser und von den Lehrern, die es gebrauchen, daß nicht der gegründete Verdacht entsteht, als solle dadurch die Bibel selbst verdrängt, herabgewürdigt und dem Volke aus den Händen genommen werden. (2.) Vielmehr muß dies als Hauptzweck angegeben und durchgängig befolgt werden, daß das Volk und die Jugend dadurch zur Lesung der Bibel vorbereitet, und denselben Anleitung gegeben werden solle, die Bibel mit Nutzen und Erbauung zu lesen. Kurz, es muß praktische Einleitung in die Bibel selbst seyn, wodurch die Begierde, die Bibel selbst zu lesen, geweckt wird. Daher muß (3.) eine vollständige Uebersicht der wichtigsten theoretischen und praktischen Bibelwahrheiten darin seyn, und zwar derer, welche die Bibel selbst für die wichtigsten erklärt. Besonders ist auch (4.) das lehrreiche Historische in der Bibel dabey sorgfältig zu benutzen, und auf die praktische Anwendbarkeit davon aufmerksam zu machen. Endlich (5.) ist auf Deutlichkeit und Verständlichkeit im Ausdruck die möglichste Sorgfalt zu wenden, doch so, daß die biblischen Ausdrücke selbst, wo es nur immer seyn kann, beybehalten werden, und zwar meistens nach Luther's Uebersetzung, weil das Volk an diese von Jugend auf gewöhnt ist. Doch ist alles Dunkle darin zu erklären, und das Unrichtige so zu verbessern, daß kein Aufhebens davon gemacht wird. [Vergl. Köppen: Die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit, Th. II. S. 737., über den Vorschlag, aus der Bibel einen Auszug zu machen. — Einige der bekanntesten Auszüge findet man in Rösselt's Bücherkenntniß angeführt, als von Trinius, Bahrdt, Seiler, Hufnagel, Schneider, Treumann, Risler u. A. Einer der neuesten von Zerrenner, der jedoch nicht allen jenen Forderungen entspricht. In mehrern Bänden des Predigerjournals findet man viele Aufsätze für und wider die Bibelauszüge.]

Erster Theil der christlichen Glaubenslehre.

Die Lehre von Gott oder Theologie im engern Sinne.

(S. Vorbereitung §. I. Num. I.)

Plan der Abhandlung der einzelnen Hauptlehren:

I. Von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes:

1) Ueber das Daseyn Gottes und den Begriff von Gott. Art. II.*)

2) Ueber das Wesen Gottes und seine Eigenschaften. Art. III.

3) Ueber die Lehre von Vater, Sohn und heiligem Geist. Art. IV.

II. Von den Werken Gottes:

1) Von der Schöpfung der Welt:

a) Von der Schöpfung der Welt im Allgemeinen, und von der Schöpfung unserer Erde. Art. V.

b) Ueber die biblische Lehre von Schöpfung des vornehmsten sichtbaren Geschöpfes Gottes auf dieser Erde, oder von Schöpfung des Menschen und dessen ursprünglichem Zustande. Art. VI.

c) Ueber die Lehre der Bibel von den Engeln, als den vornehmsten uns bekannten, aber unsichtbaren Geschöpfen Gottes. Art. VII.

2) Von der göttlichen Vorsehung und Erhaltung. Art. VIII.

*) Wegen Bequemlichkeit im Citiren soll die Zahl der Artikel fortgehn, so wie auch die Zahl der Paragraphen durch beide Theile und alle Artikel.

Zweyter Artikel.

Von dem Daseyn Gottes und dem Begriff von Gott.

§. 14.

Begriff von Gott. [M. p. 43. 44.]

I. Ob man Gott definiren könne? Diese Frage ist wirklich von einigen Scholastikern aufgeworfen worden, und verschiedene haben sie verneint, weil sich durch keine Definition der Begriff ganz erschöpfen lasse. — Allein unter Definition einer Sache versteht man nicht immer eine solche Beschreibung, die das ganze Wesen derselben umfaßt und alle Eigenschaften derselben bestimmt angiebt, (was bey Gott ohnehin nicht möglich ist); sondern es ist genug, wenn die Definition die Hauptmerkmale in sich faßt, woran man die zu definirende Sache von allen andern hinlänglich unterscheiden kann. — Dies ist also auch hier zureichend.

II. Wie man Gott am besten definiren könne? Die Philosophen haben vielerley Definitionen versucht. Die Verschiedenheit liegt aber häufig mehr in den Worten, als in den Begriffen selbst. Viele von den metaphysischen Definitionen haben nicht Klarheit genug, und sind auch meist von der Art, daß sich manches dagegen erinnern läßt, z. B. die Wolfische: Gott ist ein selbstständiges Wesen, darin der Grund von der Wirklichkeit der Welt zu finden ist"; oder: ein Wesen, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst hat. Andere definiren Gott als ein unabhängiges Wesen oder einen unabhängigen Geist; oder als ein unendliches, nothwendiges, ewiges Wesen; welches alles einzelne Eigenschaften sind, die Gott kenntlich von andern Wesen unterscheiden. Ueberhaupt kann man aus jeder einzelnen Eigenschaft Gottes alle übrigen durch Folgerung herleiten, und also in der Definition gewissermaßen jede göttliche Eigenschaft zum Grunde legen, wie auch schon die alten Philosophen wirklich gethan haben

haben in den Definitionen: παντων αἰτιον, το ὀντως ὀν, οὐσια ἀΐδιος, ἀθανατος, αὐταρκης, u. s. w. Will man alles in Eins zusammenfassen, so kann man wohl am besten definiren: Gott ist das allervollkommenste Wesen, welches die Ursache aller andern Wesen ist. a) Der erste Satz ist so allgemein, daß er alle einzelnen Eigenschaften, wodurch sich Gott von allen andern Wesen unterscheidet, in sich faßt; als Ewigkeit, Nothwendigkeit, Unabhängigkeit, Freyheit und Vollkommenheit des Willens, u. s. w. Dasselbe biblisch und populär ausgedrückt: Er ist der Größte, der Höchste (ὑψιστος), über alles erhaben, nichts kann mit ihm verglichen werden. b) Der andere Satz ist deswegen hinzugesetzt, weil uns die Betrachtung der übrigen Wesen, deren Inbegriff Welt heißt, diese Kenntniß des allervollkommensten Wesens erleichtert, indem wir sehn, daß unter diesen Wesen keins ist, welches jene sämmtlichen Vollkommenheiten in sich vereinigte. Es wird Gott also, nach dieser Beschreibung, sowohl an sich selbst, als auch in Beziehung auf die andern existirenden Dinge betrachtet. Indessen da bey einem solchen Wesen, wie Gott ist, die moralische Vollkommenheit vor allen Dingen in Anschlag kommen sollte, (nicht bloß die metaphysische); so hat Kant dagegen erinnert, daß die gewöhnlichen Definitionen deswegen mangelhaft und unvollständig wären, weil diese nicht ausdrücklich darin erwähnt werde. Es müsse also zu dem Begriff des allervollkommensten Wesens noch der Begriff eines freyen, mit dem reinsten moralischen Willen versehenen Wesens hinzukommen. Aber dies liegt doch wirklich schon im Begriffe des allervollkommensten Wesens, und braucht also in einer ganz allgemeinen Definition nicht besonders ausgedrückt zu werden.

Allein so verständlich auch der erste Theil der Definition dem Gelehrten seyn muß, der an abstrakte Begriffe gewöhnt ist, so ist er doch für den Ungelehrten noch immer zu transcendental und zu metaphysisch. Da nun die menschliche Erkenntniß von Gott, dem Wesen und den Eigenschaften Gottes hauptsächlich von der Betrachtung der Welt, und von Schlüssen, die man daraus zieht, ausgeht; so ist es für den gemeinen Menschenverstand faßlicher, wenn man im praktischen Volksunterricht vornehmlich beym letzten Satze stehn bleibt, und sagt: Gott ist der Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge. Denn wir denken uns doch Gott eigentlich immer zunächst in Beziehung auf uns und auf die uns umgebende Welt, und ohne die Betrachtung der Welt würden wir ihn nicht als das vollkommenste Wesen erkannt haben. Der erste Satz ist also Folgerungssatz aus dem letzten.

Auch die Bibel richtet ihren Unterricht so ein, daß sie von diesem Begriffe, als dem faßlichsten, ausgeht, z. B. 1 Mos. 1, 1. Jerem. 10, 10 — 16. Amos 5, 8. So auch Paulus in seiner

Rede

Rede zu Athen, Apostelgesch. 17, 24.; vergl. Ps. 146, 6., auch Jes. 42, 5. und Cap. 45, 6 ff. Und Jesus selbst Matth. 11, 25. [S. M. p. 44.] — Es ist auch dieser Begriff von Gott am geschicktesten dazu, Ehrerbietung und Hochachtung gegen Gott bey den Menschen zu erwecken, und dies ist ja eben der Zweck des Religionsunterrichts.

§. 15.

Von den Beweisen für das Daseyn Gottes.

I. Darstellung der Beweise für das Daseyn Gottes. Die Bibel selbst führt eigentlich keine förmliche Demonstration für das Daseyn Gottes, ob sie gleich oft die einleuchtendsten und faßlichsten Gründe für dasselbe andeutet und darstellt, sondern sie setzt die Ueberzeugung davon bey den Lesern gewöhnlich voraus. (Röm. 1, 19.) Denn diejenigen, für welche die Bücher eigentlich geschrieben sind, glaubten an das Daseyn Gottes. Es haben daher auch einige Theologen, (als schon Baier,) die Beweise für das Daseyn Gottes in der Glaubenslehre ganz übergehn wollen, weil man sie voraussetzen müsse; und allerdings gehört die umständliche Entwickelung derselben eigentlich in die Metaphysik, in die natürliche Theologie. Die Vernunftbeweise für das Daseyn Gottes lassen sich aber in zwey Hauptklassen abtheilen:

1) Beweise a priori, (der ontologische). Unter diesen ist der sogenannte Cartesianische Beweis der bekannteste, aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens. Man findet ihn schon bey den Scholastikern seit Anselmus. Cartesius erneuerte ihn nur, und Leibnitz, Wolf, Baumgarten suchten ihn noch zu verbessern. Man führt ihn kürzlich so: Das allervollkommenste Wesen ist möglich, also ist es auch wirklich. Denn die Wirklichkeit ist eine Realität oder Vollkommenheit, und die nothwendige Wirklichkeit ist die größte Realität. Folglich muß man von dem allervollkommensten Wesen eine nothwendige Wirklichkeit behaupten. — Gegen diesen Beweis hat schon ein Zeitgenosse des Anselm, der Mönch Gaunilo, Einwendungen gemacht, und nach ihm andere, unter welchen besonders Kant in der neuern Zeit die Unzulänglichkeit dargethan hat. Die Gedenkbarkeit nämlich, oder die logische Möglichkeit der vollkommensten Natur, ist noch kein Beweis ihrer objectiven oder reellen Möglichkeit, — und kein Daseyn kann aus einem Begriff erklärt werden. — Für die gemeine Fassungskraft der Menschen ist dieser Beweis a priori ohnehin nicht.

2) Beweise a posteriori oder aus der Erfahrung:

a) Aus der Zufälligkeit (contingentia) der Welt. Wir nehmen in der Welt eine unaufhörliche Bewegung und Veränderung wahr,

wahr, woraus wir die Zufälligkeit der weltlichen Dinge folgern. Diese zufälligen Dinge aber müssen den Grund ihres Daseyns und ihrer Veränderung außer sich haben, und zwar in einem nothwendigen Wesen, (das den Grund seiner Wirklichkeit in sich selbst hat,) und dies ist Gott. Denn sonst müßte man entweder behaupten, daß es Wirkungen ohne Ursachen gebe, (welches Unsinn wäre), oder man müßte eine unendliche Reihe von zufälligen Ursachen (progressum causarum in infinitum) annehmen, die sich aber nicht denken läßt. — Dieser Beweis hat allerdings eine gewisse Evidenz, wenn er recht geführt und in Verbindung mit andern, sonderlich dem moralischen, gebracht wird. Er kann auch auf eine populäre Art geführt werden, wenn man ihn so darstellt, wie in den Stellen der Bibel geschieht, wo von Gottes Ewigkeit und Unveränderlichkeit, und der Vergänglichkeit der Welt die Rede ist, z. B. Ps. 102, 26 — 28. Ps. 90. Hebr. 1, 10.

Anm. Dieses Argument von der Zufälligkeit der Welt in seiner gelehrten Form und Ausführung rührt nicht zuerst von Thomas Aquinas her, wie mehrere aus Unkunde der alten Philosophie behauptet haben. Schon Carneades gebrauchte es gegen die Stoiker, die der Welt Göttlichkeit beylegten, [Cic. N. D. III, 12.], und viele Kirchenväter, [s. Petav. dogm. th. l. 1. c. 2.].

b) Die Beweise aus den causis finalibus oder Endursachen in der Welt. Diese lassen sich sehr faßlich und populär führen, und sind also beym Volks- und Jugendunterricht die brauchbarsten. Jedoch wird dabey der Beweis von der Zufälligkeit der Welt eigentlich vorausgesetzt. Die Scholastiker nennen sie auch argumenta physica. Der Schluß ist dieser: Wenn die Dinge in der Welt so neben einander sind und so auf einander folgen, daß sie offenbar als Mittel und Zwecke mit einander verbunden sind, so müssen sie von einer Intelligenz, von einem vernünftigen und höchst weisen Wesen so geordnet seyn. Diese Verbindung und Ordnung ist aber in der Welt wirklich anzutreffen; man ist also genöthigt, zu schließen, daß die Welt einen weisen Urheber haben müsse. Es kommt aber hiebey auf folgende Punkte an, wenn der Schluß seine ganze Stärke haben soll. (1.) Es findet sich in der Welt die größte und bewunderungswürdigste Ordnung, Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit. Wir beobachten sie, ungeachtet wir das unermeßliche Ganze nicht übersehn können, dennoch allgemein bey lebenden und leblosen Geschöpfen, in- und außerhalb unserer Erde. (2.) Diese Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt kann nicht Werk des blinden Ungefährs seyn. Unser ganzes Denkvermögen empört sich schon gegen diesen Gedanken. (3.) Wir bemerken aber dabey doch, daß die Ordnung in der Welt zufällig ist. Es sieht der menschliche Verstand sehr leicht, daß der Grund dieser Ordnung und Vollkommenheit nicht in dem Wesen

des Geordneten liegt. — Hieraus folgt nun, daß die Ordnung in der Welt einen Grund außerhalb der Welt haben muß, und daß der Urheber derselben eine Intelligenz seyn muß, welche bey Hervorbringung und Anordnung der Dinge in der Welt gewisse Zwecke hatte, welche sie durch planmäßige Verbindung der zufälligen Dinge zu erreichen wußte. — Dieses gemeinfaßlichen Beweises haben sich die Alten am häufigsten bedient, und wir werden auch oft in der heiligen Schrift darauf geführt, z. B. Jes. 40, 21 — 24. Apostelgesch. 17, 24 — 28. (besonders V. 27.); C. 14, 15 f. Röm. 1, 20. [Cic. de N. D. 1, 2., und die christlichen Kirchenväter, als Gregor von Nazianz, Athanasius, Johann von Damaskus u. A.] Aus dem bisher Gesagten erhellt, daß man aus der Ordnung und weisen Einrichtung der Natur das Daseyn und die Eigenschaften Gottes erkennen könne; und die Wissenschaft, worin zu dieser Erkenntniß Anleitung gegeben wird, heißt Physicotheologie; so wie die Wissenschaft, welche die Zwecke oder Finalursachen dieser von Gott gemachten Ordnung in der Natur entwickelt, Teleologie. In der Bibel kommen an mehrern Orten Hinweisungen dieser Art vor, so im Jesaias und in den Psalmen, z. B. Ps. 19, 1 — 7. Ps. 104. ganz. Unter den Griechen stellte besonders Sokrates dergleichen Betrachtungen häufig an, [vergl. Xenoph. Mem. IV, 3.], und es gehört hieher Galen's treffliche Schrift de usu partium. In neuern Zeiten hat das Studium der Physicotheologie und Teleologie sehr gewonnen durch die großen Fortschritte in der Naturkunde. [Die vornehmsten Schriften über Physicotheologie im Allgemeinen sind von Fenelon, van Nieuwentyt, Derham, Wolf, Scheuchzer, Bonnet, und mehrere von Sander. Man hat auch specielle Physicotheologien, worin Gottes Daseyn und Eigenschaften aus einzelnen Arten der Geschöpfe gezeigt werden; als Fabricius Hydrotheologie, Lesser's Lithotheologie, Derham's Astrotheologie, Bode's Anleitung zur Kenntniß des gestirnten Himmels, Reimarus klassisches Werk über die Triebe der Thiere, Lesser's Insektotheologie, und andere.]

c) Der moralische Beweis, den neuerlich Kant ins Licht zu setzen gesucht hat. (S. Num. II.)

d) Zu diesen Beweisen wird auch noch von einigen der Beweis aus der Uebereinstimmung der Völker gerechnet, daß nämlich alle, auch die rohesten, Völker eine Idee von Gott hätten. Diesen Beweis führten mehrere alte Philosophen. [Vergl. Cicero N. D. 1, 17. 23. und Seneca ep. 117.] Man hat dagegen eingewendet: (1.) der Untersatz könne nicht befriedigend aus der Geschichte bewiesen werden. (S. Vorbereit. §. 4.) (2.) Was alle Völker glauben, sey darum noch nicht wahr; denn es gäbe auch allgemeine Irrthümer und Aberglauben. — Indessen ist diese bey-

nahe

nahe allgemeine Uebereinstimmung doch sehr merkwürdig. Denn sie beweiset, daß der sensus communis bey einigem Nachdenken auf den Begriff von Gott führe, und daß der Schluß von den Wirkungen auf eine solche Ursache dem Menschengeschlechte sehr einleuchtend und natürlich sey. (Apostelgesch. 17, 27.) Ueberhaupt aber ist die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes bey dem Menschen früher da, als die Erkenntniß irgend eines theoretischen Beweises. (S. Einleit. §. 4.)

e) Für diejenigen, welche die Wunder der Propheten, Jesu und der Apostel sahen, waren diese Wunder auch ein unwidersprechlicher Beweis vom Daseyn Gottes und dessen Eigenschaften. So werden sie auch von den Propheten gebraucht, als schon von Moses, zur Ueberzeugung der Israeliten und Aegyptier, daß Jehovah sey, und zwar als der einzige, wahre, allmächtige, alles regierende Gott. Aber eben diese Ueberzeugung muß auch daraus bey denen bewirkt werden, welche diese Wunder zwar nicht selbst gesehn haben, die sich aber aus den als glaubwürdig anerkannten Nachrichten der Bibel überzeugt haben, daß sie wirklich geschehn sind. Es ist also im populären Religionsunterricht darauf hauptsächlich Rücksicht zu nehmen, da auch Christus und die Apostel dieses Argument gebrauchen. [S. Flatt's Beyträge zur christlichen Dogmatik und Moral, S. 7 f., und Storr doctr. Christ. S. 91 f.]

II. Einige Bemerkungen über den Gebrauch der Beweise für das Daseyn Gottes.

1) Es sind in den neuesten Zeiten unter den Philosophen viel Streitigkeiten geführt worden über die Beweise für das Daseyn Gottes. Kant hat in seiner Kritik der reinen Vernunft und der Urtheilskraft, und andern Schriften zu zeigen gesucht, daß alle theoretischen Beweise mangelhaft wären, und daß wir den Begriff von Gott nicht darum für richtig hielten, weil uns die spekulative Vernunft davon überzeuge, sondern weil er mit unsern moralischen Vernunftprincipien vollkommen zusammenstimme. Er will also die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes bloß und allein auf den moralischen Beweis gegründet wissen, der kürzlich darin besteht: „Es giebt eine moralische Ordnung in der Welt, d. h. eine Verknüpfung aller Dinge, in der alles Mittel zur Erreichung moralischer Zwecke ist, und zu der wir selbst mit gehören, wie dies aus dem in uns allen liegenden moralischen Gefühle erhellt, welches sich durch das Gewissen äußert. Aus dieser Ordnung aber schließt die praktische Vernunft auf das Daseyn einer Ursache, durch welche diese Ordnung allein möglich ist, d. h. auf Gott". [S. Jacob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden, oder aller speculativen Beweise für das Daseyn Gottes. Leipzig 1786. 8.

Dessel-

Desselben Schrift: Ueber den moralischen Beweis vom Daseyn Gottes. Libau 1791. 8.]

2) Bey unparteyischer Prüfung des Streits scheint folgendes Resultat im Allgemeinen hervorzugehn: a) Alle und jede metaphysische Demonstrationen a priori und posteriori haben ihre Mängel und Lücken, also auch die vom Daseyn Gottes. Sie sind aber auch gar nicht zur Begründung unserer Ueberzeugung erforderlich. Denn wenn wir nur das glauben wollten, was wir aus spekulativen Gründen beweisen können, so würden wir an vielen der ausgemachtesten Dinge zweifeln müssen, z. B. an unserer eignen Existenz. Die Spinozistische Demonstration des Pantheismus ist daher auch eben so wenig bündig und beweisend, weil sie sich bloß auf metaphysische Spekulation, nur in anderer Art, gründet. Dies hat Kant unläugbar in ein helles Licht gesetzt. Wer bloß durch metaphysische Spekulation zur Gewißheit kommen will, wird sie nicht finden, und in die Abgründe des trostlosen Skepticismus gerathen. b) Es ist auch eine ausgemachte Sache, daß bey allen Menschen, die einen Gott glauben, die Ueberzeugung von dessen Daseyn früher vorhanden ist, als die Kenntniß irgend eines theoretischen Beweises. Die Menschen halten im Allgemeinen den Begriff von Gott nicht deswegen für wahr, weil sie die theoretisch-spekulative Vernunft davon überzeugt, sondern darum, weil es mit den moralischen Vernunftprincipien vollkommen übereinstimmt, und diese ihn erfordern. (S. Einleit. §. 4.) c) Der moralische Beweis ist also sehr wahr und richtig, und man thut sehr wohl, wenn man ihn zu seiner eignen Ueberzeugung in sich selbst aufsucht und entwickelt, und auch diesen Gang bey Belehrung anderer nimmt, im Volks- und Jugendunterricht, nur mit Vermeidung aller Schulsprache, zumal da die heilige Schrift hierin wirklich auf gleiche Art zu Werke geht. d) Aber es ist auch der Natur und dem Gange der menschlichen Seele gemäß, daß der Mensch, sobald die spekulirende Vernunft bey ihm erwacht und kultivirt wird, sich nach theoretischen Beweisen für die Wahrheiten umsieht, die ihm schon aus der praktischen Vernunft bekannt waren. Nun täuscht er sich zwar, wenn er glaubt, daß die theoretischen Beweise die Kraft gehabt haben würden, ihn für sich allein zu überzeugen. Aber weil die spekulirende Vernunft doch das Bedürfniß theoretischer Beweise fühlt, so können diese Beweise an sich unmöglich verwerflich seyn, und sie dienen allerdings zur Befestigung der Ueberzeugung des Menschen von einer ihm schon anderweitig bekannten Wahrheit. Sieht er nun auch Lücken und Mängel in diesen theoretischen Beweisen, so beunruhigt ihn das nicht in seiner Ueberzeugung, weil er sich bewußt ist, daß sie sich nicht darauf allein gründet. Also sind die Beweise aus dem Zusammenhange der wirkenden Ursachen und aus dem Zusammenhange der

Dinge nach Zwecken nicht zu verwerfen, sondern nützlich zu gebrauchen. Was Gott, der Urheber unserer Natur, bey Einrichtung derselben zusammen verbunden hat, soll der Philosoph und Religionslehrer nicht scheiden.

3) Was für Gebrauch und Anwendung hat man nun von allem diesem im Volks- und Jugendunterricht zu machen? Wenn der natürliche Gang der menschlichen Seele der ist, der bey Num. 2. angedeutet wurde, so wird man demselben beym Unterrichte nur nachgehn dürfen, um seinen Zweck sicher zu erreichen; und wir finden, daß die heilige Schrift immer ganz denselben Weg einschlägt, deren Muster wir also nur folgen dürfen. Nämlich man mache den Menschen darauf aufmerksam, daß ursprünglich von seinem Gewissen eigentlich alle Erkenntniß und Verehrung Gottes ausgehe, oder daß im Gewissen des Menschen der Grund und Ursprung aller Religion zu suchen sey. Jeder Mensch hat in sich ein Gesetz, wonach er seine Gesinnung, seine Handlung und sein ganzes moralisches Verhalten beurtheilt. Dieses Sittengesetz gebietet ihm mit solchem Nachdruck eine gewisse Handlungsweise, daß er es als Richtschnur betrachten muß, wonach er sich selbst beurtheilt, und zwar ganz unabhängig von dem Urtheile anderer Menschen. Nach diesem Gesetze rechtfertigt er seine Gesinnung und Handlung vor sich selbst, oder klagt sich seiner Handlung wegen an, nicht anders, als wenn er sich vor einem Richterstuhle zu verantworten hätte. (Röm. 2, 12 — 16. Apostelgesch. 17, 27 — 31. Röm. 1, 19. 20. 32.) (S. Einl. §. 4.) Indem nun der Mensch dieses Gesetz in seiner Natur anerkennt, erkennt er zugleich auch einen unsichtbaren Gebieter und Richter an, der mit dem, was sittlich gut ist, Vortheile, (Belohnung), mit dem, was sittlich böse ist, Nachtheil (Strafe) für ihn verbunden habe, und dem er deshalb Ehrerbietung und Gehorsam schuldig sey. (S. die angef. St.) So erkennt also der Mensch eine moralische Ordnung der Dinge an, zu welcher der edelste Theil seiner Natur selbst gehört, und schließt nun, (weil er nicht anders kann,) auf das Daseyn einer Ursache, durch welche diese Ordnung allein möglich ist, d. i. er erkennt das Daseyn Gottes an, als eines vollkommen freyen und moralischen Wesens. Kurz, das Gewissen läßt uns die Stimme eines unsichtbaren höchsten Richters unserer Gedanken und Handlungen aufs deutlichste vernehmen. Nun geht der Mensch weiter in seinen Schlüssen. Dieses Wesen, dieser Richter, ist unsichtbar, (ἀοϱατα ϑεου Röm. 1, 20.), aber es ist doch erkennbar für uns. Wir erkennen ihn an seinen Werken, die wir mit Augen sehn und durch die äußern Sinne empfinden, (νοουμενα καϑοϱαται). Denn so lange die Welt steht, (ἀπο κτισεως κοσμου), ist der Unsichtbare für uns sichtbar oder erkennbar in seinen Werken, deren Betrachtung

tung unsere Ueberzeugung von seinem Daseyn noch mehr befestigt, und uns auf seine Eigenschaften, Allmacht, Güte u. s. w., schließen lehrt. Nunmehr können denn die Beweise aus der Zufälligkeit der Welt und aus ihrer Zweckmäßigkeit in ihrer ganzen Stärke, nach dem Vorgange und der Anleitung der Bibel, folgen, wie wir Num. I. gesehn haben. Wenn man so verfährt, so verfährt man psychologisch im Unterricht und biblisch. Es giebt eine doppelte Quelle der Gotteserkenntniß: a) in uns, im Gewissen; b) außer uns, in der uns umgebenden Natur. Damit aber sind nun, nach dem Vorgang der Bibel, auch gleich die eigenthümlichen christlichen Lehren zu verbinden, und es ist zu zeigen, wie sie damit zusammenhängen, z. B. die Lehre, daß Gott einst den Menschen wegen aller Handlungen zur Rechenschaft ziehen werde, und daß dies durch Christum geschehn werde, Röm. 2, 16. Und bey den Kindern ist der Unterricht von Gott, naturgemäß, frühzeitig zu beginnen, nämlich sobald sich Regungen des Gewissens oder Wirkungen des moralischen Gefühls bey ihnen zeigen, und sie anfangen, über die Dinge, die sie umgeben, nachzudenken, und fähig sind, von der Wirkung auf die Ursache zu schließen.

[S. Jacobi, Leichter und überzeugender Beweis von Gott und von der Wahrheit der christlichen Religion, und vornehmlich Dessen Versuch eines Beweises eines in der menschlichen Seele von Natur liegenden Eindrucks von Gott und einem Leben nach dem Tode, (Th. II. seiner Schriften). Darin ist viel Treffliches und Populäres hierüber gesagt.]

III. Vom Atheismus. Der Irrthum derjenigen, die das Daseyn Gottes läugnen, heißt Atheismus. Man theilt die Atheisten in theoretische und praktische ein. Die letztern sind eigentlich solche, welche die Bewegungsgründe zu ihren Handlungen aus der Verneinung des Daseyns Gottes nehmen. Aber man nimmt das Wort gewöhnlich in viel weiterm Sinne, daß es solche anzeigt, die zwar die Religion bekennen, aber als praktische Gottesläugner leben. Von solchen redet auch die Bibel, (z. B. Ps. 14, 1. Ephes. 2, 12.). Wir handeln hier von den theoretischen. Es haben einige die Möglichkeit der theoretischen Gottesläugnung in Zweifel gezogen. Diese, aller Erfahrung und Geschichte widersprechende, Behauptung findet man sonderlich bey denen, die eine angeborne Gotteserkenntniß behauptet haben, oder, welche die Existenz Gottes aus der allgemeinen Uebereinstimmung aller Menschen beweisen wollten. Es hat aber fast zu allen Zeiten Gottesläugner gegeben. Einige ziehn das Daseyn Gottes nur in Zweifel, und meinen, daß die Gründe dafür und dawider im Gleichgewicht ständen, (athei sceptici), wie Sextus der Empiriker, Hume u. A.; andere finden die Gründe da-

wider überwiegend. Es verdient hiebey die feinere Gotteslàugnung bemerkt zu werden, die den meisten Beyfall gefunden hat. Es verhält sich so damit. Wir denken uns Gott als das vollkommenste Wesen, welches von der Welt, die zufällig ist, verschieden ist. Wer also a) die Welt selbst, oder b) ihre Theile, oder c) die Kräfte derselben Gott nennt, ist ein Gotteslàugner. Von je her hat es Philosophen gegeben, die entweder die Welt selbst oder irgend einen Hauptteil derselben für Gott hielten, z. B. Luft, Feuer, oder auch die Bewegungskraft, wie viele Stoiker und Epikuräer. Am meisten systematisch und zusammenhängend hat in neuern Zeiten Spinoza solchen Atheismus vorgetragen, (im siebzehnten Jahrhundert,) sonderlich in seiner Ethik, (opp. posthum. 1677. 4.). Nach ihm giebt es nur Eine Substanz, die aber verschieden modificirt ist. Sie hat zwey Haupteigenschaften: die unendliche Ausdehnung, (die Materie,) und das unendliche Denken, (Intelligenz). Zwar redet er von Gott; aber sein Gott ist kein persönlich von der Welt unterschiedenes Wesen, sondern das Universum selbst, (το παν). Man nennt es daher auch den Pantheismus. Gewöhnlich sieht man diesen Pantheismus des Spinoza als eine weitere Ausführung des Pantheismus der Eleaten an, des Xenophanes aus Colophon und des Parmenides und Zeno aus Elea. Indessen war die Vorstellung dieser im Grunde nicht dieselbe, die Spinoza hatte. Vielmehr hat Spinoza seine Ideen eigentlich aus dem Emanationssystem hergenommen, und dieses, nur in einer andern Richtung, fortgebildet und verfeinert. Die Unhaltbarkeit und die schwachen Seiten von Spinoza's System hat Kant mit vielem Scharfsinn aufgedeckt. Man kann dasselbe auch aus den Schriften von Jacobi, Heydenreich und Herder über Spinoza näher kennen lernen. Im Grunde haben mehrere Theosophen dasselbe System. In den neuern Zeiten hat der Pantheismus bey mehrern Philosophen, zuerst in Italien und Frankreich, wieder vielen Beyfall gefunden. Ein gleiches ist auch in Deutschland geschehn, und sichtbar ist die Tendenz einiger Anhänger der kritischen Philosophie der neuesten Zeit auch dahin gegangen, den Atheismus auf eine neue Art zu begründen und aus Kant's Ideen herzuleiten. Dies ist besonders von Fichte, Niethammer, Forberg und Schelling geschehn. [S. Fichte's und Niethammer's philosophisches Journal, St. 1.] Fichte will zwar nicht für einen Atheisten gehalten seyn, denn er spricht von Gott; aber es ist doch klar, daß er von einem göttlichen Wesen nach dem allgemeinen Sprachgebrauch nicht reden kann. Denn er làugnet das Daseyn eines solchen von unserm Vorstellen unabhängig vorhandenen und für sich bestehenden Wesens gänzlich; und ein solches Wesen denkt sich doch jedermann, wenn er von Gott redet.

redet. Gott ist ihm nichts anders als die moralische Weltordnung, und auch diese ist nach seinem Systeme nicht etwas von unserm Vorstellen unabhängig bestehendes, sondern bloß auf uns sich beziehendes und zu unserm innern Selbst gehöriges. [S. die Abhandlung: Ueber Fichte's Lehre von Gott und der göttlichen Weltregierung, in D. Flatt's Magazin für christliche Dogmatik und Moral, St. 5. S. 1 — 83.; und eben daselbst S. 174 — 239. und St. 6. S. 184 — 210. die Briefe über Kant's, Fichte's und Forberg's Religionstheorie; ferner Dr. Vogel's Abhandlungen im Neuen theol. Journal, 1799 und 1800, und zwey Aufsätze in Süskind's Magazin, St. 11. u. 12. Num. 8.: „Ueber die Gründe des Glaubens an eine Gottheit als außerweltliche und für sich bestehende Intelligenz"; und Num. 9.: „Ueber das Fundament des Glaubens an die Gottheit". — Ueber die Schelling'sche Religionslehre s. D. Vogel in Gabler's Journal für auserlesene theol. Litteratur, Bd. 5. St. 1. S. 1 f., und Süskind in seinem Magazin, St. 17.]

§. 16.

Von der Einheit Gottes. [M. §. 5. p. 44.]

I. Beweis derselben. Den Beweis für die Einheit Gottes führt man

1) aus dem Begriff der allerhöchsten Vollkommenheit, die nicht in mehrern angenommen und vervielfältigt gedacht werden kann. Dieses Argument haben schon die Kirchenväter, als Tertullian, (contr. Marc. I, 3.)

2) Man beweiset sie aus der Einheit der Welt. Alle außer Gott existirende Dinge machen ein Ganzes aus; und da das allervollkommenste Wesen hinreichend ist, um von dem Daseyn der Welt den Grund anzugeben, so dürfen wir nicht mehr als Eins annehmen. Diesen metaphysischen Beweis findet man schon bey Ambrosius, (de Fide I, 1.).

3) Aus der Schöpfung und Erhaltung der Welt. Dieser Beweis kann auf die populärste Art geführt werden. Wenn mehrere Götter wären, die an der Weltschöpfung und Erhaltung Theil hätten, so könnten folgende Fälle gedacht werden: a) Die Kräfte könnten unter sie gleichsam vertheilt seyn, daß einer diese, der andere eine andere Kraft hätte; (aber einen Gott nur mit Einer Kraft zu denken, ist Widerspruch). b) Oder einer unter ihnen hätte mehr Kraft als die andern; (so sind die andern unnöthig und nur der Eine verdient den Namen Gott; sie werden am Ende

nur

nur Diener und Boten des höchsten Gottes und sind also nicht selbst Gott.). c) Oder sie hätten alle gleiche Kräfte und Vollkommenheiten; (dann hat entweder Einer unter ihnen das Weltall geschaffen, und dem kommt dann nur der Name Gottes zu, oder sie haben ihre Kräfte vereinigt bey Schöpfung der Welt, dann aber verdient keiner einzeln den Namen Gott, weil die Kräfte jedes einzelnen zur Hervorbringung der Welt nicht hinreichten, und nur die vereinigte Kraft aller könnte Gott seyn, wir kämen also auch dann wieder auf die Einheit (μονας) zurück). Sollen mehrere von einander verschiedene Götter an der Weltregierung Theil haben, so läßt es sich auch nicht wohl anders denken, als daß Verschiedenheit der Meinungen und Plane bey ihnen seyn müsse, woraus in der Weltregierung Zerrüttung und Planlosigkeit entstehn müßte, (Abälard). [Die Argumente für die Einheit Gottes findet man besonders in folgenden Schriften weiter ausgeführt: Töllner's Versuch eines neuen strengen Beweises von der Einheit Gottes, in seinen kurzen vermischten Aufsätzen, Samml. 1. 1766, Num. III.; ferner in der Schrift: Die Einigkeit Gottes, nach verschiedenen Gesichtspunkten geprüft von Just. Christian Hennings, Altenburg 1779. 8. Platner's philosophische Aphorismen, Th. I.] In der Bibel alten und neuen Testaments wird die Lehre von der Einheit Gottes aufs klärste und deutlichste vorgetragen. 5 Mos. 6, 4. Jehovah ist Gott, Jehovah ist Einer, (אֶחָד), d. i. Ein Gott; eben daselbst Cap. 4, 35. 39.; Cap. 32, 39. Jes. 45, 5 f. und V. 21. 22. Ich bin Gott, ich bin es allein. Ps. 86, 10. Die ganze Mosaische Religion und Verfassung gründet sich auf die Lehre von Gottes Einheit. Und auf eben diesen Satz gründet sich auch die christliche Religion. Joh. 17, 3. „Dadurch werden die Menschen beseligt, wenn sie dich erkennen oder verehren, τον μονον ἀληθινον θεον". 1 Cor. 8, 4 — 6. ἡμιν εἱς θεος ὁ πατηρ, wir (Christen) bekennen Einen Gott. Jac. 2, 19 ff.

II. Historische Bemerkungen und Erläuterungen über die Lehre von der Einheit Gottes.

1) Der Irrthum derjenigen, welche behaupten, daß die Dinge im Weltall von mehr als Einem Gott hervorgebracht wären, oder erhalten und regiert würden, heißt Vielgötterey, Polytheismus. Weil dieser Irrthum unter allen Völkern der alten Welt, außer den Israeliten, sehr herrschend war, so heißen die Vielgötterer bey den Juden גוים oder τα ἐθνη, welches Luther durch Heiden (d. i. eigentlich Völker) übersetzt. Daher nennt man die Vielgötterey auch Heidenthum.

2) Man glaubt gewöhnlich, daß der Begriff von der Einheit Gottes eine sehr große Evidenz für jedermann habe. Allein wenn er

er uns Menschen so nahe läge, oder wenn er von dem gemeinen Menschenverstande so leicht gefaßt und eingesehn werden könnte, als z. B. die Idee vom Daseyn Gottes, so ließe es sich nicht erklären, woher es gekommen wäre, daß so viele Nationen der Erde von je her dem Polytheismus so sehr ergeben gewesen sind, und so hartnäckig dabey beharrten, auch selbst solche, denen man übrigens große Geisteskultur nicht absprechen kann. Ja selbst die Israeliten, denen doch die richtigen Begriffe frühzeitig schon, in den Zeiten der Patriarchen, geoffenbart wurden, kehrten immer wieder zur Vielgötterey zurück. Grotius (de iure belli et pacis) hat daher schon ganz richtig bemerkt, daß dieser Begriff so evident nicht sey, als man gewöhnlich meine. In der That gehören auch viele Vorkenntnisse dazu, ehe man auf diesen Begriff kommt, die für den noch ungebildeten Menschen viel zu abstrakt und transcendental sind. Hat aber jemand erst diese Vorkenntnisse, so gelangt er bald zu dieser Ueberzeugung, und läßt sie sich auch so leicht nicht wieder rauben. Dies hat sonderlich Prof. Meiners in seiner historia doctrinae de deo vero, Lemgo 1780, 8., ins Deutsche übersetzt von Mensching, Rector zu Lemgo, Duisburg 1791., 2 Theile, 8., sehr gut ausgeführt.

Anm. Es wird durch alles dies die Bemerkung auf eine sehr auffallende Art an einem merkwürdigen Beyspiel bestätigt, daß es leicht sey, zu einer schon bekannten Wahrheit Beweise aus der Vernunft zu finden, aber schwer, die oft sehr einfache Wahrheit selbst zu entdecken. — Dies muß auch große Achtung gegen die Bibel und die Propheten des alten Testaments erwecken, daß sie zu einer Zeit, wo alle Nationen in den Polytheismus versunken waren, hier die Wahrheit sahn. Und konnten sie in ihrer Lage diese Einsichten wohl durch eignes Nachdenken erlangt haben? Die verkannten Schriftsteller des alten Testaments reden hievon bestimmter und richtiger, als die meisten Philosophen der aufgeklärten Griechen und Römer. Und wem verdanken wir unsere richtigern Begriffe? Aber es widerfährt der Bibel hier das, was oft den Eltern und Lehrern von undankbaren Kindern und Schülern widerfährt.

3) Der Begriff aber, den der große Haufe der Juden vor dem babylonischen Exil von Gottes Einheit hatte, war sehr mangelhaft, und daher die Neigung zur Idololatrie. Viele sahn ihn bloß als den ersten und vollkommensten unter den Göttern an, als bloß ihren, ihres Landes und ihrer Väter Gott. Die Gottheiten der Heiden waren ihnen auch Götter; nur ihr Gott unter so vielen der mächtigste und weiseste. Einzelne erleuchtete Männer unter ihnen, ein Abraham, Moses, die sämmtlichen Propheten, und die, welche ihrer Anleitung folgten, waren im Besitz jener richtigen Begriffe, (s. Num. I. zu Ende); aber der gemeine Haufe der Israeliten sicherlich nicht. Wie wäre es sonst erklärbar, daß sie so oft zum Götzendienst wiederkehrten, um es gleichsam mit einem andern Gott, der ihnen besser gefiel, zu versuchen? Auch selbst bey Jakob noch findet sich anfangs diese Vorstellung,

1 Mos.

Digitized by Google

1 Mos. 28, 16., und daher finden wir auch eine Zeit lang in Jacobs Familie Götzendienst. Er duldete ihn wenigstens an seinen Weibern. Moses muß auch um der Israeliten willen, die nicht den rechten Begriff von Gottes Einheit hatten, Gott nach seinem Namen fragen, unter welchem er ihn den Israeliten bekannt machen soll, 2 Mos. 3, 13. (Daß Salomo aber seinen Gemahlinnen Götzendienst im israelitischen Lande gestattete, das geschah nicht aus Mangel der rechten theoretischen Erkenntniß, sondern es war übel angebrachte, oder falsche Toleranz, die er aus Schwäche und unzeitiger Nachgiebigkeit übte.) — Erst seit dem babylonischen Exil wurden die Juden allgemein recht eifrige Bekenner und strenge Vertheidiger dieser Lehre, die nun ganz herrschend und volksmäßig unter ihnen wurde, sonderlich seitdem sie unter die Herrschaft der Perser gekommen waren, die zu dieser Zeit auch abgesagte Widersacher des Polytheismus waren. Aber erst seit Stiftung und Ausbreitung des Christenthums wurde der Begriff von der Einheit Gottes so allgemein, daß sich nun der größte Theil der Menschen dazu bekennt. Die weite Ausbreitung der muhamedanischen Religion hat gleichfalls viel dazu beygetragen. Denn Muhamed ist einer der eifrigsten Bekenner der Einheit Gottes. Er hat aber eben seine geläutertsten Religionsbegriffe dem Judenthum und Christenthum zu verdanken.

4) Man hat gestritten, ob es auch unter den Heiden solche gegeben habe, die richtige Begriffe von der Einheit Gottes gehabt hätten? Einige haben es bejaht, andere verneint. Man kann den Streit durch folgende Bemerkungen leicht entscheiden. a) Einige alte Vernunftweise unter mehrern heidnischen Nationen haben die Einheit Gottes entweder ausdrücklich behauptet, oder sie doch für sehr wahrscheinlich gehalten, (denn zweifelhaft reden noch die mehresten davon), [siehe Hennings in der angeführten Schrift Num. 1.]; Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles, u. A. Indessen ist doch bey vielen nicht derselbe Begriff von der Einheit Gottes, wie wir ihn haben und der Bibel verdanken, sondern sie neigen sich zum Pantheismus hin, wie namentlich die Eleatiker. b) Die Systeme des Polytheismus bey den heidnischen Völkern sind von je her sehr verschieden gewesen. Man muß aber bey Beurtheilung der alten Volksreligionen zwey Extreme vermeiden, nämlich auf der einen Seite sie nicht als zu vollkommen darstellen, auf der andern Seite sie nicht allzu sehr herabwürdigen. In den letztern Fehler sind viele Neuere verfallen, den erstern begingen schon viele Kirchenväter. Sie schilderten die öffentlichen Religionen der Heiden darum so vortheilhaft, um die Heiden desto leichter für das Christenthum einzunehmen, als Justin der Märtyrer, Athenagoras, Clemens der Alexandriner; unter den Neuern gehört auch Cudworth hieher. — Es ist allerdings richtig, daß viele heidnische

Nationen einen höchsten Gott erkannten. Sie nahmen aber außer ihm mehrere Untergottheiten an, die das Weltall regierten. Dies System finden wir bey den meisten orientalischen Völkern. Der höchste Gott lebte in Ruhe und Unthätigkeit, gleich dem orientalischen Despoten, ohne sich um die Welt zu bekümmern; es war so gut, als wäre er nicht da. Sie dachten sich ihn dann wirklich nur als Einen, aber materiell. Der reine Begriff vom Geist ist überhaupt für die Kindheit der Welt viel zu transcendental, und man sieht aus allen Ausdrücken, die in den alten Sprachen von Gott gebraucht werden, (z. B. selbst in der hebräischen,) daß man sich ihn subtil körperlich dachte. Die Entstehungsart der unrichtigen Vorstellungen kann man sich auf folgende Art am leichtesten erklären. Der rohe, mit den Naturkräften unbekannte Mensch legt jede Wirkung, deren Ursache ihm unbekannt ist, einem ihm ähnlichen, aber unsichtbaren Wesen bey, und denkt sich dies Wesen bald mehr, bald weniger mächtig, bald gut, bald böse, je nachdem die Wirkung ist, aus der er schließt. — In jedem Körper ist ein höheres Wesen, von welchem dessen Bewegung und Daseyn abhängt. Hieaus folgte die Verehrung dieser Wesen von selbst. Hiervon abstrahirte auch die Philosophie, als sie mit der Zeit entstand, ihr Emanationssystem, welches daher eins der ältesten philosophischen Systeme ist. [S. Meiners Abhandlung über den Ursprung und Unterschied der falschen Religionen, in Comment. soc. scient. Gotting. 1784 et 1785. Vol. VII. p. 58 s. Vergl. Kleuker's Zend-Avesta im Kleinen, (Riga 1789, 3 Theile, gr. 8.,) B. II. S. 1 f. Untersuchung über den Ursprung des Sabäismus. Er erklärt ihn aus den Ideen von Gottesoffenbarungen durch Lichterscheinungen, in welchen Gott Ansichten von sich gebe. Diese waren bald wandelnd, bald beständig, (wie hier bey den Sternen).]

5) Es sind auch selbst verschiedene christliche Parteyen der Vielgötterey beschuldigt worden, besonders des Dualismus, (der Lehre von einem guten und bösen Wesen,) der im zweyten und dritten Jahrhundert von mehrern persischen und andern orientalischen Philosophen behauptet wurde. So sollen viele von den Gnostikern, z. B. Carpocrates und Marcion, gelehrt haben, und besonders im dritten und vierten Jahrhundert Manes und seine Anhänger. Indessen machten diese doch nicht beide Principien zum höchsten Gott, sondern ließen sie vom höchsten Gott abhängig seyn, und es war ihnen das böse Wesen nicht eigentlich Gott. (Beausobre.) Uebrigens ist den Christen überhaupt von den Juden und Muhamedanern häufig vorgeworfen worden, daß sie den Tritheismus lehrten, und es sind allerdings die Ausdrücke einiger Lehrer, besonders unter den Alten, von der Trini-

tät oft so unbehutsam gewesen, daß sie offenbar auf die Vorstellung von drey Göttern hinleiteten. Auch unter gemeinen, schlecht unterrichteten Christen hat es immer viele gegeben und giebt noch solche, die diesen Irrthum haben. Sie bekennen zwar mit dem Munde Einen Gott, denken ihn sich aber doch wirklich im Herzen als drey Götter.

§. 17.

Von den Namen Gottes in der heiligen Schrift.

[M. p. 50.]

Aus der Art und Weise, wie jemand eine Sache benennt, sieht man am besten seine Begriffe und Vorstellungsarten, die er davon hat. Es erhellt also auch aus den Benennungen, welche die alten Hebräer von Gott gebrauchen, wie sie sich Gott gedacht haben; und darum ist diese Abhandlung sehr erheblich. Es ergiebt sich daraus, daß sie die anständigsten, würdigsten und erhabensten Begriffe von Gott hatten.

I. Von den allgemeinen Namen, die von der Gottheit überhaupt gebraucht werden, es mag nun von von dem wahren Gott oder von falschen Göttern die Rede seyn.

1) אֱלוֹהַּ, d. i. augustus, der Ehrfurchtswerthe, (was sonst קָדוֹשׁ ist). Das Stammwort ist im Arabischen noch übrig, אלה, colere, venerari. Daher kommt es, daß dies Wort auch häufig von andern Personen, denen man Ehrfurcht und Achtung beweiset, gebraucht wird, als von Königen, Magistratspersonen, Richtern, die auch eigentlich als Repräsentanten und Stellvertreter Gottes auf Erden gedacht wurden. (S. Ps. 82, 6.; 2 Mos. 7, 1.) Dieses Wort, auch im Plural, wird von den LXX meist immer θεος, θεοι übersetzt, was auch die griechischen Juden nicht bloß von Gott gebrauchen. (S. Joh. 10, 34 — 36.) Der Plural אֱלֹהִים wird auch gesetzt, wenn gleich nur von Einem Subjekt die Rede ist, vorzugsweise von Jehovah. Hierin haben viele Theologen eine Beziehung auf die Trinitätslehre gesucht, die man aber ohne hinlänglichen Grund in so frühe Zeiten setzt. Es kann gar wohl auch aus dem Idiotismus vieler alten Sprachen erklärt werden, den man bey den Morgenländern und bey andern Nationen findet, daß nämlich der Begriff des Großen und Hervorstehenden in der Mehrzahl ausgedrückt wird, pluralis dignitatis s. maiestaticus. [S. Glassii Philol. sacra ed. Dathe, p. 58 s.] Es würde also ein Superlativ seyn, אֱלוֹהַּ augustus, אֱלֹהִים augustissimus; vergl. 1 Mos. 29, 3.; 2 Mos. 21, 4. 9.

 2)

2) אֵל (θεος), bisweilen wörtlich bei den LXX und Aquila übersetzt ισχυρος, der Allgewaltige.

3) אָדוֹן, δεσποτης, κυριος, dominus. Ein Name der Würde, der von jedem Gebieter, von jedem Vornehmen und Angesehenen, und auch von den heidnischen Göttern gebraucht wird, wie בַּעַל. Ps. 136, 3.; 4 Mos. 32, 25. 27. Vergl. mit 1 Cor. 8, 5. — Aber die Form אֲדֹנָי wird bloß vom höchsten Gott gebraucht. Es ist die alte Form des Plurals, wie man sie auch im Syrischen noch hat, und wie sie sich in mehrern andern hebräischen Wörtern findet. Man muß den Plural ohne Zweifel wie in אֱלֹהִים erklären, daß es den Oberherrn, höchsten Herrn anzeigt.

II. Die besondern Unterscheidungsnamen des wahren oder höchsten Gottes sind folgende:

1) Der älteste Unterscheidungsname, den man schon bey den Stammvätern der israelitischen Nation findet, ist אֵל שַׁדַּי. Zuerst in Abrahams Geschichte, 1 Mos. 17, 1. 2 Mos. 6, 3., heißt es ausdrücklich: „Ich erschien dem Abraham, Isaak und Jacob unter dem Namen אֵל שַׁדַּי“. Man übersetzt es aus unrichtiger Etymologie: sufficientia, der Allgenugsame. Vielmehr ist im Arabischen die radix noch übrig שדד, robustus, potens esse, und שַׁדַּי ist der Plural in der Bedeutung potentissimus, der Allmächtige. Daher es auch die LXX παντοκρατωρ übersetzen.

2) יְהוָֹה. a) Ursprung und Veranlassung zu dieser Benennung. Da die Israeliten in Aegypten unter einem abgöttischen Volke lebten und zum Theil auch selbst nicht von Vielgötterey frey waren, so wird dem Moses, 2 Mos. 3, 13 f., befohlen, er solle den wahren Gott den Israeliten daran erkenntlich machen, daß er derselbe Gott sey, den Abraham, Isaak und Jakob verehrt hätten, und der sich an deren Nachkommen, den Israeliten, eben so mächtig und wohlthätig beweisen wolle, als an ihren Stammvätern. Daher nannte sich Gott אֶהְיֶה, ich werde es seyn, nämlich Gott der Israeliten, wie ihrer Stammväter. Wenn also Moses mit den Israeliten rede, so solle er Gott יְהוָֹה nennen, d. h. er wird es seyn, von הָיָה, oder nach einer in folgenden Zeiten im Hebräischen etwas ungewöhnlich gewordenen, im Chaldäischen aber übrig gebliebenen Form, הָוָה, fuit. b) Aussprache. Da es 3 pers. fut. ist, könnte man es der grammatischen Analogie gemäßer יִהְיֶה oder יַהְוֶה aussprechen. So sprachen es auch die Samaritaner, Epiphanius und Theodoret Jave aus. Die Juden nennen diesen Namen den unaussprechlichen; und schon Josephus (Antiq. II, 12.) sagt, er getraue sich den Namen nicht zu melden. Daher pflegen ihn die Juden nicht auszusprechen, sondern statt dessen אֱלֹהִים oder אֲדֹנָי zu sagen, wie auch schon die

LXX

LXX beständig *κυριος* haben, und es ist die gewöhnliche Punctation יְהוָה von אֲדֹנָי genommen. Der Talmud sagt, selbst die Engel dürften ihn nicht nennen, und spricht schreckliche Flüche über die aus, welche ihn aussprechen würden. Sie meinen sogar, man könne ihn nicht recht aussprechen, und wer es könne, sey im Stande, Wunder damit zu thun. Vor dem babylonischen Exil scheint dieser Aberglaube noch nicht gewesen zu seyn. Denn man findet viele gewöhnliche Eigennamen mit יְהוָה zusammengesetzt, z. B. Jojakim, Jojadah, Jehozadak. Nachher aber finden wir dieselben Namen verändert, z. B. Eljakim, u. s. w. In den spätesten biblischen Büchern findet man den Namen auch schon ganz weggelassen, z. B. Daniel, Esther. Dergleichen Mysterien in gottesdienstlichen Sachen hatten die Juden von den Chaldäern mehrere angenommen. [S. Relandi diss. de vera pronuntiatione nominis Jehova. Ultrajecti 1705. 8.] c) Gebrauch des Namens. Dieser Name wird bloß dem höchsten Gott beygelegt, und niemals andern Göttern. (S. 1 Kön. 18, 21. 24. Jes. 42, 8.; 43, 11.) Indessen haben einige behauptet, daß er auch metonymisch von solchen Dingen gebraucht worden sey, die diesem Gott als sein Heiligthum vorzüglich geweihet waren, sonderlich der Gesetzlade. Dies behaupteten unter andern Socin und seine Nachfolger, um den Beweis, den man für die Gottheit Christi aus solchen alttestamentlichen Stellen führte, wo er יְהוָה genannt werde, damit zu entkräften, und manche Neuere haben es ihnen nachgesagt. Sie berufen sich sonderlich auf 4 Mos. 10, 35. 36. („Wenn die Lade weiter ging, sagte Moses: erhebe dich, Jehovah! wenn sie ruhen sollte, sagte er: kehre wieder, Jehovah!") So auch Ps. 68, 2.; Ps. 132, 8. Aber hier heißt die Lade nicht Jehovah, sondern Moses redet wirklich damit Gott selbst an, den man sich als wohnend oder sitzend über der Lade vorstellte.

3) יָהּ, ein Name, der nur in poetischen Schriften vorkommt und den die LXX auch häufig durch *κυριος* übersetzen. Mehrere leiten ihn ab von נָאָה, decuit, (Jer. 10, 7.), decus, der Herrliche, Majestätische, was jedoch der Analogie nicht gemäß ist. Am wahrscheinlichsten ist es eine bloße Abkürzung des Namens יְהוָה.

4) עֶלְיוֹן, von עָלָה, der höchste Gott, Deus supremus. Die LXX geben es *ὁ ὑψιστος*, (vergl. Luc. 1, 35.). Auch daher, weil man sich Gott als am höchsten wohnend dachte, im höchsten Himmel, der deshalb auch מָרוֹם, *τα ὑψιστα*, heißt. Daher Gott selbst den Namen שָׁמַיִם führt, z. B. Luc. 15, 18. 21.

5) אֱלֹהֵי oder יְהוָה צְבָאוֹת, *κυριος σαβαωϑ*, *παντοκρατωρ*, u. s. w. Man erklärt verschieden. Einige: Gott der Götter; — andere:

andere: Gott der Sterne, (Herr des Himmels). — Am besten so: צָבָא wird oft von allen Geschöpfen gebraucht, in so fern sie von Gott abhängen und zu seinem Dienst, d. i. zu seinen Absichten, gebraucht werden, z. B. Ps. 103, 21. Also: Herr des Weltalls, Weltregierer, (παντοκρατωρ). (Vergl. §. 45.)

6) Gott bekommt auch noch viele andere Beynamen, wodurch er von den falschen Göttern unterschieden wird, die zum Theil unten bey den Eigenschaften, Art. 3, vorkommen werden; dahin gehört besonders אֵל חַי, θεος ὁ ζων, d. i. der sich stets lebend oder wirksam in alles eingreifend zeigt, im Gegensatz der **todten** Götter, die sonst auch ματαιοι, ειδωλα u. s. w. heißen, und denen θεος ἀληθινος entgegen steht.

Dritter

Dritter Artikel.

Von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes. [M. §. 6 — 23. p. 44 s.]

§. 18.

Einleitung in die Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes.

I. Was man unter dem göttlichen Wesen und den Eigenschaften verstehe? Unter dem Wesen (natura) Gottes versteht man den Inbegriff und das Zusammenseyn der sämmtlichen göttlichen Vollkommenheiten; unter den Eigenschaften (attributis) aber die einzelnen nothwendigen Vollkommenheiten oder Realitäten in Gott, (praedicata dei necessaria, ob essentiam ei tribuenda, M. p. 58. not. 1.). Die Eigenschaften sind also von dem Wesen nur formaliter, nicht aber materialiter verschieden. Sie sind nur die Begriffe von den besondern Bestimmungen, die zusammengenommen das göttliche Wesen ausmachen. Wir müssen sie bloß, um der Schwachheit unsers Verstandes zu Hülfe zu kommen, einzeln betrachten, weil wir das Ganze nicht auf einmal übersehn können. Uebrigens können aus jeder Eigenschaft Gottes alle übrigen hergeleitet werden. (S. §. 14.)

Anm. 1) [Vergl. M. p. 57. §. 22.] Die Eigenschaften Gottes werden bey den Juden שֵׁם, שֵׁמוֹת, nomina dei, genannt. Denn die Namen und Benennungen einer Sache nimmt man gewöhnlich von den Eigenschaften her, die man daran bemerkt. — 2) Bey den Griechen heißen sie ἀρεται, 1 Petr. 2, 9., gerade wie virtutes bey den Lateinern, (Vollkommenheiten). Jes. 42, 8; 43, 21. תְהִלּוֹת (laudes dei), was die LXX τας ἀρετας wiedergeben. Bey den Kirchenvätern werden die Wörter ἀξιαι und ἀξιωματα, (z. B. bey Cyrillus Alex.,) auch ἐννοια, ἐπινοιαι, νοηματα davon gebraucht, woraus die Lateiner ihr conceptus gemacht haben. In der abendländischen Kirche gebraucht man virtutes, attributa, proprietates, qualitates davon. — 3) Der ganze Inbegriff der göttlichen Eigenschaften heißt bey den Hebräern כְּבוֹד יְהוָֹה, δοξα θεου, in

in so fern sie nämlich von den Menschen hoch geachtet und bewundert werden. Ps. 19, 2. Ps. 148, 13. Der Ausdruck: zur Ehre Gottes etwas thun, heißt daher oft nichts anders, als: so handeln, daß wir dadurch unsere schuldige Ehrerbietung gegen Gott und seine herrlichen Vollkommenheiten zu erkennen geben. Phil. 2, 11. Daher auch der Ausdruck Jes. 48, 11. und 42, 8.: „ich will meine Ehre keinem andern geben", so viel heißt, als: ich will nicht zugeben, daß von andern Göttern so ehrenvoll geurtheilt werde, ihnen die Eigenschaften beygelegt werden, die mir zukommen. Es ist deshalb der Ausdruck כָּבוֹד oder שֵׁם יְהוָה wie δοξα θεου (maiestas dei) bloße Umschreibung von Gott oder Wesen Gottes, welches bey Paulus (Röm. 1, 20.) θειοτης heißt. Bisweilen steht δοξα auch in specieller Bedeutung, z. B. von der Macht. Röm. 6, 4. Χριστος ἠγερθη δια δοξης του πατρος, u. s. w.

II. Von der Beschaffenheit unserer Erkenntniß von Gottes Wesen und Eigenschaften, und von den Quellen dieser Erkenntniß.

1) Beschaffenheit unserer Erkenntniß von Gott. Es ist nicht möglich, daß wir uns eine ganz deutliche und anschauende Vorstellung von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes machen können. Denn a) unsere Vorstellungen überhaupt sind sinnlich, und daher unvollkommen. Zwar sehn wir ein, daß von den Vorstellungen, die wir uns von Gott machen, das Sinnliche abzusondern sey. Aber dies hat große Schwierigkeiten, wenn es in Ausübung gebracht werden soll, und es kann und darf auch nicht immer geschehn. Unsere ganze Kenntniß von Gott bleibt, bey allen diesen Absonderungsversuchen, doch immer nur anthropopathisch und anthropomorphisch, (wie es die Philosophen und Theologen nennen,) d. i. wir nehmen die Begriffe und Ausdrücke von menschlichen Dingen, Eigenschaften, Handlungen u. s. w. her, und tragen sie auf Gott über. Aus diesen sinnlichen menschenähnlichen Ausdrücken entstehn nun leicht grobe Begriffe von Gott, die sonderlich bey denen unvermeidlich sind, deren Sprache noch wenig Ausdrücke für abstrakte Begriffe hat, und die sich auch wenig abstrakte Begriffe denken können. In diesem Falle waren oft die biblischen Schriftsteller, besonders des alten Testaments; und man muß diese Bemerkungen stets vor Augen haben, wenn man sie richtig beurtheilen und erklären will. Sie mußten oft auf sehr sinnliche und ungebildete Menschen Rücksicht nehmen, und mußten daher, um ihnen verständlich zu werden, mit ihnen in ihrer Sprache reden, und sich zu ihnen herablassen, um sie nach und nach mehr zu sich hinaufziehn zu können. Der geübtere Verstand muß nun diese gröbern sinnlichen Ausdrücke im reinern und richtigern Sinne nehmen, wie die biblischen Schriftsteller sie genommen haben. [M. §. 7. n. 4. p. 45.] Aeltere Theologen haben daher den Canon: „Was von Gott menschlich gesagt wird, muß Gott anständig verstanden werden", (dicta anthropopathica et anthropomorphica deo digne (θεοπρεπως) sunt explicanda).

Anm.

Anm. In dem Vortrage für Volk und Jugend sind weder bloß anthropopathische und anthropomorphische Ausdrücke, noch auch bloß und allein eigentliche Ausdrücke zu gebrauchen. Es gehört zur Lehrweisheit, so damit abzuwechseln und zu verfahren, wie es dem Bedürfniß der Lernenden gemäß ist; wie in der heiligen Schrift geschieht. Ehedem gebrauchte man oft die uneigentlichen und bildlichen Ausdrücke zu viel, und ohne sie immer gehörig zu erläutern, jetzt oft viel zu wenig. Daher sind aber auch die Vorträge vieler, die das Bildliche und Uneigentliche so geflissentlich vermeiden wollen, äußerst trocken, matt und kraftleer, und gerade dann dem Volke am unverständlichsten und uninteressantesten, wenn sie meinen, am deutlichsten und anziehendsten zu reden. So ist es auch aus dem Grunde mit vielen neuen Liedern, sie wirken eben deswegen weniger auf das Herz, und sind dem Volke viel dunkler, als die alten. Der Gott, den viele in ihren Vorträgen aufstellen, ist ein metaphysisches Wesen, das gar nicht menschlich handelt und menschlich mit Menschen umgeht. Wie können die Menschen etwas für ihn fühlen, Liebe und Vertrauen zu ihm bekommen? Diese Art der Darstellung bringt großen Nachtheil unter Volk und Jugend, und giebt zu Zweifeln Anlaß in den tröstlichen Lehren, z. B. von der besondern Vorsehung Gottes und der Gebetserhörung, wo man am sichersten geht, wenn man sich die Sache zwar Gott anständig, aber menschlich und unter Bildern denkt. — Hier kann auch der Weise aus dem verkannten Buche der Bibel sehr viel lernen. Da ist dies alles ganz anders, und da die einzig richtige und legitimirteste praktische Lehrmethode. Vergl. besonders Christi Vorträge, Bergpredigt, mehrere Parabeln, u. s. w.

b) Wir schließen hauptsächlich aus der Einrichtung der Welt auf das Wesen und die Eigenschaften Gottes. Aber die Vollkommenheiten, die wir Gott beylegen, abstrahiren wir eigentlich zuerst von uns; und von solchen Eigenschaften und Vollkommenheiten, von welchen wir bey uns gar nichts finden, können wir uns gar keinen Begriff machen; ja wir kommen nicht einmal auf die Vermuthung, daß sie wirklich da sind; z. B. ein Mensch, der nie gesehn hat, hat keinen Begriff vom Sinne des Gesichts, ja er würde nicht einmal auf den Gedanken kommen, daß dieser Sinn existire, wenn er es nicht von andern hörte. Eben so verhält es sich mit unsern Begriffen von den göttlichen Vollkommenheiten. Wovon wir nicht wenigstens Aehnlichkeiten bey uns finden, davon können wir uns bey Gott gar keinen Begriff machen. Wir müssen daher die göttlichen Vollkommenheiten mit denjenigen Namen bezeichnen, womit wir ähnliche Vollkommenheiten, die wir bey uns gewahr werden, zu benennen pflegen. Aber eben deswegen müssen unsere Begriffe immer höchst mangelhaft und unvollständig bleiben. Wir können uns von der Beschaffenheit (qualitas) vieler göttlichen Vollkommenheiten im Allgemeinen richtige Begriffe machen, z. B. von seiner Güte, Weisheit; aber unsere Begriffe von dem Umfang und der Größe (quantitas) derselben bleiben immer höchst mangelhaft, sind Kinderbegriffe. So sind z. B. die Begriffe, die sich das Kind oder der Einfältige von der Sonne und ihren Eigenschaften macht, in qualitate richtig, (sofern er sie sich rund, als Licht oder Feuer denkt), nicht aber in quantitate, er denkt sie sich kleiner, als sie

wirklich ist, denkt sich ihr Licht nicht heller, als er es sieht, ihre Wärme nicht größer, als er sie empfindet, u. s. f. Eine ähnliche Betrachtung hierüber ist Sprichwört. 30, 3.; Jes. 40, 22. und 46, 5. So heißt die reine Gotteserkenntniß Ps. 139, 6. uns zu hoch und unerreichbar. Daher sagt auch Paulus, Gott wohne in einem unzugänglichen Lichte, (φως ἀπροςιτον, deus est incomprehensus), 1 Tim. 6, 16., d. i. wir können durch unsere schwachen, eingeschränkten Einsichten keine deutliche und anschauende Erkenntniß von dem allervollkommensten göttlichen Wesen erlangen. Aehnlich ist des Johannes Ausspruch, (1, 18.): θεον οὐδεις ἑωρακε πωποτε, (so viel wir aber davon fassen können und nöthig haben, hat uns der Messias verkündigt). — Wir haben überhaupt von dem wahren Wesen der Dinge, selbst in der sichtbaren Welt, keine deutliche Erkenntniß, weil unsere Sinne so weit nicht reichen; sogar von unserm menschlichen Wesen und der menschlichen Seele haben wir dergleichen nicht. — Es hatte daher Simonides recht, wenn er auf die Frage: quid aut quale sit deus? (womit man eine alles erschöpfende Beschreibung von ihm verlangte,) keine Antwort geben wollte, [Cic. N. D. I, 21.]; denn, sagte er, quanto diutius considero, tanto mihi res videtur obscurior. — Jedoch müssen alle diese Betrachtungen nur dazu dienen, uns demüthig (ταπεινους), behutsam und vorsichtig zu machen; nicht dazu, uns von der Forschung der Wahrheit abzuschrecken. Wir müssen in der Erkenntniß Gottes immer weiter zu kommen, und unsere Begriffe so deutlich, rein und richtig zu machen suchen, als möglich ist.

Anm. Von der Art, wie jede Nation ihre Gottheiten und deren Eigenschaften und Beschäftigungen beschreibt, kann man auf den Grad von Cultur und sittlicher Ausbildung schließen, den sie damals gehabt hat, als diese Vorstellungen entstanden. So sind in der Mythologie der Griechen die Geschichten, worin die Götter als Verführer, Blutschänder, Betrüger beschrieben werden, zu einer Zeit entstanden, da sich die praktische Vernunft noch wenig entwickelt hatte, und da die Sitten der Nation noch ganz mit diesen Schilderungen übereinkamen. Nachher ist vieles dieser Art nach allegorischer Deutung in einem andern Sinne genommen worden.

2) **Quellen unserer Erkenntniß von Gottes Wesen und Eigenschaften.** Hiezu rechnet man in der christlichen Theologie: a) **Die Aussprüche der heiligen Schrift.** Die Beschreibungen von Gott, die in der heiligen Schrift vorkommen. Sie sind theils deutlich und eigentlich, ohne Tropen und Bilder; oder wenn ja, (wie es im populären und auch im wissenschaftlichen Unterricht unvermeidlich ist,) tropische Ausdrücke gebraucht werden, so sind sie doch gemeinfaßlich und verständlich, z. B. von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit, Ps. 90. 102. 139. Hiob 37. Im neuen Testamente sind dieselben meist noch viel faßlicher, und sehr praktisch angewendet.

wendet. Theils aber sind diese Beschreibungen symbolisch und bildlich, und einige derselben in dem eigenthümlichen Geschmacke und nach der Denkart der orientalischen Zeitgenossen der biblischen Schriftsteller. Solche Stellen sind in der Geschichte der Meinungen und Vorstellungsarten jener Zeiten sehr erheblich; aber zur Erläuterung der Begriffe selbst sind sie nicht alle gleich wichtig. Zu diesen symbolischen Beschreibungen gehört z. B. 2 Mos. 3, 1 f., (vom brennenden Busch, Feuer, uraltes Symbol der Gottheit, vergl. Cap. 19, 18.); 1 Kön. 19, 11.., (unter dem Bilde des sanft wehenden Windes); Jes. 6, 1., (unter dem Bilde eines orientalischen Herrschers und Richters); auch Ezech. 1., vergl. Offenbar. Joh. 1. Dies alles sind symbolische Vorstellungen, wodurch aber doch lauter wirkliche Realitäten in Gott angezeigt werden, die daher auch im Unterrichte zu entwickeln sind. Denn es ist nicht genug, zu sagen, es sey ein Bild, sondern es muß auch gezeigt werden, was damit angedeutet werde, was für Eigenschaften Gottes; als mit dem Feuer seine Wirksamkeit, Kraft zum Heil und zum Verderben, moralische Reinheit seiner Gesinnungen; unter dem Bilde des sanften Windes seine Güte und Milde; unter dem Bilde des Herrschers und Richters seine Oberherrschaft, Macht und Gerechtigkeit im Lohnen und Strafen.

b) Die Natur; und zwar (1.) unsere eigne innere moralische Natur. Wie der Begriff von Gott und seinen Eigenschaften und Vorschriften aus unserm Gewissen hervorgehe, davon s. §. 15. Num. II. (2.) Die äußere uns umgebende Natur, (natura extra nos), oder die Geschöpfe außer uns, worüber wir reflectiren. Hier schließen wir von der Wirkung auf die Ursache, von der Beschaffenheit und den Eigenschaften der Geschöpfe auf den Schöpfer. Hiezu giebt uns selbst die Bibel überall Anleitung. (S. §. 15. Num. I. und II.) Sonderlich gehört hierher Ps. 19, wo V. 1 — 7. diese Quelle der Gotteserkenntniß angepriesen wird, und hierauf V. 8. u. f. von der Erkenntniß des göttlichen Willens aus näherer Offenbarung die Rede ist; Ps. 104. Hiob 37. Jes. 40. Matth. 6, 26., und die wichtige Stelle des Paulus Röm. 1, 20. 21. Bey Betrachtung der Natur außer uns und unser selbst giebt es dreyerley Wege, (viae bey den Scholastikern,) auf welchen wir zur Kenntniß der Eigenschaften Gottes gelangen. [M. §. 2. not. 2. p. 43.] 1) Wir sondern von dem, was wir Gott beylegen, alle Mängel, Schwachheiten und Unvollkommenheiten ab; auf diese Art schließen wir z. B. von unserer menschlichen Ohnmacht auf Gottes Allmacht, von unserer Unwissenheit auf Gottes Allwissenheit, von der Vergänglichkeit der Menschen und aller Geschöpfe auf Gottes Ewigkeit und Unveränderlichkeit, wie z. B. Ps. 102, 25 — 28. Dies nennen die Scholastiker den

Weg

Weg der Verneinung, via negationis; bey Dionysius Areopagita θεολογια ἀφαιρετικη. 2) Wir schließen, daß Gott alle die Vollkommenheiten, die wir bey uns und andern Geschöpfen wahrnehmen, im ausnehmenden und vorzüglichen Grade besitzen müsse; also a minori ad maius. Dies thun wir sonderlich bey den moralischen Eigenschaften, z. B. bey der Gerechtigkeit, Güte, auch Weisheit u. s. w. So Ps. 94, 9. Die Scholastiker nennen dies den Weg der Erhebung, via eminentiae. 3) Auch schließen wir so: Weil zur Hervorbringung gewisser Wirkungen gewisse Eigenschaften in der Ursache oder dem Urheber dieser Wirkung erfordert werden, so müssen sie demselben auch wirklich zukommen; z. B. zur Hervorbringung der Welt und Regierung derselben gehört die höchste Macht, Weisheit, Allwissenheit, folglich hat der Urheber derselben diese Eigenschaften. Dies heißt via causalitatis oder causae, weil ab effectu ad causam geschlossen wird. Es könnte auch via positiva im Gegensatz der negativa heißen, weil wir auf diesem Wege positive Ideen und anschauende Erkenntniß von den Eigenschaften Gottes erlangen. — Also unsere ganze Erkenntniß von Gott beruht auf Aehnlichkeiten, die wir vergleichen, oder auf Analogie, und wir sondern nur das Beschränkte und Unvollkommene davon ab. (Vergl. Num. 1.)

III. Eintheilung der göttlichen Eigenschaften. [M. p. 58. not. extr.] Die verschiedenen Eintheilungen, welche die Philosophen und Theologen von den Eigenschaften Gottes gemacht haben, sind insgesammt nicht ohne Mängel und Unbequemlichkeit; doch eine Art mehr als die andere. Die gewöhnlichsten Eintheilungen sind folgende:

1) In negativa und positiva s. affirmativa. — Negativa sind diejenigen, wodurch wir gewisse Unvollkommenheiten, die wir bey uns antreffen, von Gott entfernen, z. B. Unendlichkeit, Unabhängigkeit, auch selbst Ewigkeit; positiva dagegen solche Vollkommenheiten in Gott, von denen wir etwas analoges bey uns finden, wie Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit. Die negativa erlangen wir via negationis, (Num. II.), und die positiva, via causalitatis und eminentiae. — Diese Verschiedenheit aber hat nicht in der Sache selbst ihren Grund, (denn in Gott ist alles positiv), sondern nur in der Unvollkommenheit unserer Begriffe.

2) In attributa operativa s. transeuntia, ἐνεργητικα, und quiescentia s. immanentia, ἀνενεργητικα. — Operativa sind, die den Begriff der Handlung und Thätigkeit bey sich führen; quiescentia, womit man den Begriff der Ruhe und des Nichthandelns verbindet. Zu den operativis gehört Allmacht, Gerechtigkeit,

tigkeit, Güte; zu den quiescentibus, Unermeßlichkeit, Ewigkeit u. s. w. Aber diese Eintheilung führt leicht auf irrige Begriffe von Gott, da bey ihm keine Ruhe im eigentlichen Sinne statt findet. Die quiescentia sind auch größtentheils nur nähere Bestimmungen der operativorum; so ist die Unendlichkeit und Unermeßlichkeit Bestimmung der übrigen Vollkommenheiten Gottes, wie der Allmacht, der Weisheit, Heiligkeit.

3) In physica s. naturalia und moralia. Weil wir in der menschlichen Seele zwey Hauptkräfte, Verstand und Willen, wahrnehmen, so tragen wir dies auf Gott über. Ungeachtet sein Verstand eine Aehnlichkeit mit dem unsrigen hat, so ist er doch von dem Verstande jedes erschaffenen Wesens unendlich verschieden. Diejenigen Eigenschaften nun, die wir uns als verbunden mit dem göttlichen Willen denken, nennen die Theologen moralische; die übrigen, die mit dem Willen in keiner Verbindung stehn, sondern die Eigenschaften seines Verstandes und Aeußerungen seiner Macht sind, (oder die zu seiner Kraft und der Kraft eines Geistes gehören,) nennen sie naturalia s. physica. Der Ausdruck ist freylich unbequem, weil auch die attributa moralia zum Wesen Gottes (natura) gehören, aber der Unterschied selbst ist doch gegründet. Man könnte die Eintheilung auch so stellen: moralische und nichtmoralische. Die attributa naturalia können von uns nicht nachgeahmt werden, wohl aber die moralia; und wenn die Bibel Gottähnlichkeit von uns fordert, so meint sie immer die Nachahmung dieser moralischen Eigenschaften, z. B. Matth. 5, 45. 48. Col. 3, 10. Die moralische Vollkommenheit Gottes ist es auch eigentlich, wodurch wir ihm gleichsam verwandt sind, (Apostelgesch. 17, 28.), und eben dies ist es, was uns zuerst auf den Begriff von Gott führt. (S. §. 14. und 15. II.) Er ist ein freyes, mit dem reinsten moralischen Willen versehenes Wesen. — Wir behalten daher diese Eintheilung der Eigenschaften als die brauchbarste bey, (was auch Morus thut, s. p. 45. §. 7.), und handeln 1) von der Geistigkeit Gottes; denn darin sind die meisten physischen und moralischen Eigenschaften gegründet, §. 19. — 2) Ewigkeit und Unveränderlichkeit, §. 20. — 3) Allmacht, §. 21. — 4) Allwissenheit, §. 22. — 5) Allgegenwart, §. 23. — 6) Allweisheit, §. 24. (kann auch, wie andere thun, zum Willen gerechnet werden). — 7) Von der Beschaffenheit und den Vollkommenheiten des göttlichen Willens, Einleitung, §. 25. Von der Freyheit, Unveränderlichkeit und Wirksamkeit des göttlichen Willens, §. 26. Hiezu gehören nun hauptsächlich die zunächst folgenden moralischen Eigenschaften, (deren Begriff §. 27. vorläufig bestimmt wird), als: 8) Wahr-

haftig-

haftigkeit und 9) Güte, von beiden §. 28. — 10) Heiligkeit, §. 29. — 11) Gerechtigkeit Gottes, §. 30. u. 31. — Aus diesen Eigenschaften des göttlichen Willens kann man nun erst auf die wahre Beschaffenheit der göttlichen Rathschlüsse richtig schließen, daher folgt §. 32. ein Anhang, der die Lehre von den göttlichen Rathschlüssen (de decretis divinis s. praedestinatione) enthält.

§. 19.

Von der Geistigkeit (spiritualitas) Gottes.

[M. §. 7. extr. et not. 4. p. 45.]

I. Unter einem Geist versteht man jedes Wesen, das Verstand und freyen moralischen Willen hat, (natura intelligens et moralis). Die Materie oder das Körperliche ist nur durch Bewegung thätig: der Geist ist es durch Denken und freyes Wollen. Da wir nun bey Gott eben das wahrnehmen, und zwar im höchsten Maaße, was wir bey andern geistigen Wesen, als bey der menschlichen Seele, Verstand und freyen Willen nennen; so behaupten wir von Gott mit Recht, daß er ein Geist sey. Es gehören also alle Eigenschaften Gottes, die in seiner Geistigkeit gegründet sind, entweder zu seinem Verstande oder zu seinem Willen. Da er aber als das vollkommenste Wesen alle diese Eigenschaften im vollkommensten Grade besitzt, so ist er der vollkommenste Geist. Zu den Attributen eines Geistes wird folgendes gerechnet: 1) die Einfachheit (simplicitas, immaterialitas). In einem Geiste ist nichts materielles und körperliches, (denn im Materiellen findet keine Denkkraft und Freyheit statt; und es wird auch die Körperwelt oder Sinnenwelt nach ganz andern Gesetzen regiert, als die moralische oder Geisterwelt; in jener gilt das Gesetz der Nothwendigkeit, in dieser das Gesetz der Freyheit,) und folglich auch nichts zusammengesetztes. Man kann sich also in Gott nichts materielles und körperliches denken. Die griechischen Philosophen nennen Gott: *το ἁπλουν και ἀϋλον*, (expers materiae). Hiemit stimmt die Bibel genau überein. Joh. 4, 24., (*πνευμα ὁ θεος*). Dahin gehören auch alle die Stellen, wo es heißt, Gott könne nicht abgebildet werden, als Jes. 40, 25. 2 Mos. 20, 4.

Alles, was immateriell ist, das ist auch unsichtbar. Denn durchs Gesicht können nur Gegenstände der Sinnenwelt von uns empfunden werden. Also ist 2) das andere Attribut eines Geistes: Unsichtbarkeit. Daher nennt die Schrift Gott *ἀορατον*, Col. 1, 15. Röm. 1, 20. 1 Tim. 1, 17. Zwar heißt es in der Bibel: wir sollen Gott sehn. Aber diese Redensart bedeutet bald Gott erkennen, bald soll damit der Begriff der Vertraulichkeit, des Wohl-

Wohlwollens und der genauen Verbindung, deren Gott uns würdigen will, ausgedrückt werden, als von Mose: er habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehn; eben so von der Belohnung und Seligkeit der Frommen im ewigen Leben, sie sollen Gott sehn, z. B. 1 Joh. 3, 2. Der Tropus ist entnommen von orientalischen Herrschern, wiefern es große Gnade war, ihr Angesicht zu sehn und um sie zu seyn. Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14. Matth. 18, 10. (von den Engeln). 3) Das dritte Attribut eines Geistes ist Unzerstörbarkeit. Nur das Materielle kann aufgelöst, getrennt, in Theile zerlegt, und eben darum auch, weil es aus trennbaren Theilen zusammengesetzt ist, zerstört werden. Daher gebraucht Paulus ἀφθαρσια und ἀφθαρτος von ihm, 1 Tim. 1, 17. Röm. 1, 23., (ἀφθαρτος θεος im Gegensatz zu φθαρτος ἀνθρωπος).

Hieraus können nun folgende Folgerungen hergeleitet werden: a) Da in Gott nichts körperliches und materielles ist, so kann er auch nicht abgebildet werden. Durch alle Abbildungen werden grobe und sinnliche Begriffe veranlaßt, die seiner unwürdig sind. Daher verordnete schon Moses, die Israeliten sollten sich keine Abbildungen von Gott machen, 2 Mos. 20, 4. Hiemit stimmen auch die sämmtlichen biblischen Schriftsteller genau überein, Jes. 46, 5. Apostelgesch. 17, 29. Röm. 1, 23. u. s. w. Mit dem Bilderdienst steht zwar der Götzendienst an sich in keiner nothwendigen Verbindung, (so wie z. B. die Israeliten in der Wüste ihren Gott, Jehovah, unter dem Bilde des goldenen Kalbes anbeteten, welches eigentlich nicht Götzendienst war); aber die Erfahrung lehrt doch, daß man leicht vom Bilderdienst auf Götzendienst übergeht, auch selbst bey den Israeliten. — Daß übrigens Moses und andere Schriftsteller des alten Testaments in einer oft sehr sinnlichen Sprache von Gott reden, bey allem ihrem Eifer gegen grobe sinnliche Vorstellungen von Gott, das kommt daher, weil ihre Nation noch sehr sinnlich, roh und ungebildet war, und folglich in ihrer Sprache keine Wörter für abstracte Begriffe und geistige Sachen hatte. Es müssen also solche Ausdrücke θεοπρεπως erklärt werden. (S. §. 18.) Wenn wir mit sinnlichen Menschen von den Handlungen und Eigenschaften Gottes reden, so können wir ihnen oft nicht anders verständlich werden, als wenn wir die Ausdrücke von denjenigen Gliedern hernehmen, welche die Menschen bey ihren Verrichtungen gebrauchen, oder woran sich diese und jene Eigenschaft vorzüglich bey ihnen offenbart. Mund Gottes ist daher sein Befehl, Gebot; — Augen und Ohren, seine Kenntniß der Handlungen der Menschen; — Hand, seine Macht; — Herz, Verstand, Gesinnung; — u. s. w. b) Weil Gott ein Geist ist, so ist es thöricht, ihm eine bloß äußerliche und bloß sinnliche Verehrung zu erweisen. Diesen Schluß macht auch Christus, Joh. 4, 21 — 24. Daß die Menschen aber

so häufig glauben, daß Gott die äußere Verehrung schon genüge, kommt unter andern auch daher, weil sie grobe Begriffe von Gott haben und sich ihn menschenähnlich denken.

II. Etwas zur Geschichte dieser Lehre. 1) Man irrt sich, wenn man glaubt, daß die Israeliten der alten Zeit den völlig reinen abgezogenen Begriff mit dem Worte Geist verbunden haben, den wir jetzt in der Metaphysik damit verbinden. Der war für jenes Zeitalter viel zu hoch und transcendental. רוּחַ ist im Hebräischen eigentlich und ursprünglich Wind, Odem, (daher auch Rede,) Leben. (S. §. 9.) Die Kraft des Windes ist stark, und dennoch ist er unsichtbar. Daher wurde fast in allen alten Sprachen jede große, aber unsichtbare Kraft mit solchen Wörtern benannt, die eigentlich vom Winde und Wehen der Luft gebraucht werden, als רוּחַ, πνευμα, spiritus. Selbst die unsichtbare Kraft, die unsern Körper bewegt und belebt, zeigt sich durch das Wehen der Luft, oder den Odem, und wird davon benannt. Denn sobald wir die Luft nicht mehr einathmen, so hören wir auf uns zu bewegen oder zu leben. Daher heißt die unsichtbare Kraft, die unserm Körper Bewegung und Leben giebt, auch רוּחַ, vergl. Pred. 8, 8.; 12, 7. Der Körper, durch den diese Kraft wirkt, als durch ihr Werkzeug, heißt בָּשָׂר, der also von dieser Kraft selbst sehr verschieden ist. Deswegen stehn sich auch רוּחַ und בָּשָׂר immer entgegen. Alle die unsichtbaren physischen und moralischen Kräfte, die man im Weltall wirken sieht, nennen daher die Hebräer nach eben dieser Analogie auch רוּחַ, und folglich nennen sie so auch Gott selbst, der die größten Kräfte dieser Art hat. Es bedeutet daher רוּחַ, רוּחַ יְהוָה, oft a) das Wesen Gottes überhaupt; b) seine unsichtbare Kraft, die sich theils in der Sinnenwelt wirksam zeigt, z. B. Schöpfung der Welt, (1 Mos. 1, 2.), theils auch in der Seele des Menschen auf mancherley Art, als zu seiner sittlichen Vervollkommnung; desgleichen bey Begeisterung und Inspiration. (S. 2 Sam. 23, 1. 2. u. §. 9.) Aber eben dem Princip, das uns bewegt und belebt, legten die alten Hebräer auch mit Recht das Denken und Wollen bey. Denn den Verstand und die Einsichten des Menschen, und auch den Willen, nannten sie gleichfalls רוּחַ und πνευμα, und gebrauchten es hernach auch analog von dem Verstande, den Einsichten und dem Willen Gottes, als Jes. 40, 13. Weil nun der Körper (בָּשָׂר) sich ohne dieses beseelende Princip nicht bewegen kann, und unfähig zum Wollen und Handeln ist; so nennen sie oft alles Große und Starke in der Sinnenwelt und in der moralischen רוּחַ, das Schwache und Ohnmächtige hingegen בָּשָׂר, Jes. 31, 3. Aus dem allen erhellt, daß die alten Hebräer Geist und Körper genugsam unterschieden, obgleich ihre Begriffe von einem Geist mit unserer jetzigen Metaphysik nicht durch-

aus

aus übereinstimmend gewesen seyn mögen. Aber sie wußten doch so viel davon, als sie im praktischen Leben brauchten. Des übrigen, was zur Spekulation gehört, konnten sie ohne Schaden entbehren, wie auch noch jetzt der gemeine Mann, den man damit zu verschonen hat. Viele unter den Hebräern stellten sich aber freylich auch vor, daß Gott zugleich etwas körperliches habe, ungefähr wie der Mensch. Dies sieht man auch aus den alten Ausdrücken in ihrer Sprache. Daher war der Hang der Nation zum Bilderdienst so stark und unüberwindlich. Eben die Bewandtniß hat es mit andern Völkern, die Gott unter menschenähnlicher Gestalt verehrten, wovon bey Cicero (N. D. I. 27 s.) eine merkwürdige Stelle ist. 2) Es hat aber selbst unter den Christen einige gegeben, die sich Gott als materiell und körperlich dachten. Dieses Irrthums hat man die Ebioniten des zweyten Jahrhunderts beschuldigt, ingleichen den Syrer Audäus und einen großen Theil der damaligen ägyptischen Mönche. Auch unter den Kirchenvätern finden wir einige, die Gott etwas körperliches beylegten, als Tertullian, (adv. Prax. c. 7. quis negabit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est?), Melito, u. A. m., wogegen Origenes u. A. θεον ἀσωματον standhaft vertheidigen. Noch im siebzehnten Jahrhundert hat Hobbes und im achtzehnten Priestley (1777) behauptet, Gott habe einen Körper, weil er ohne Körper mit andern körperlichen Dingen in keiner Verbindung stehn könne. Sie legen ihm daher auch Ausdehnung bey. Diese Behauptung kommt aus verschiedenen Ursachen her: (1.) Bey einigen ist es wahre Unwissenheit oder unbehutsamer sinnlicher Ausdruck, wie noch jetzt bey vielen Ungebildeten. So war es wohl bey den Ebioniten, bey jenem Audäus und bey verschiedenen Kirchenvätern. (2.) Bey andern macht nur die Verschiedenheit des Sprachgebrauchs von dem unsrigen, daß es scheint, als behaupteten sie Materialität Gottes. So ist es wohl beym Tertullian, bey welchem corpus so viel ist, als Substanz, und Individuum zu bedeuten scheint. Doch dachte er sich sicher eine Extension bey einem Geist. (3.) Bey andern ist es grober Materialismus, da die Möglichkeit aller einfachen Substanzen geläugnet wird, als bey Hobbes, Priestley u. A. (4.) Auch giebt es unter den Mystikern einige, die Gott Ausdehnung, und folglich etwas materielles beylegen. So vielleicht schon einige von den ägyptischen Mönchen. Ueberhaupt haben sich immer mehrere von den unlautern Mystikern sehr zum Pantheismus hingeneigt.

§. 14.

Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes.

[M. §. 6. p. 44. coll. §. 15. p. 53.]

I. Was die Ewigkeit sey und worauf sie sich gründe? Das Wort Ewigkeit wird, wie es die Philosophen ausdrücken, im uneigentlichen und eigentlichen Sinne genommen. Im uneigentlichen oder im gemeinen und populären Sinne versteht man unter Ewigkeit, was zwar einen Anfang der Existenz hat, was aber ohne Aufhören fortdauert; wie die Engel, die menschlichen Seelen, u. s. w. Dies nennen die Scholastiker aeviternitas, aevum, sempiternitas. Gott aber heißt ewig im eigentlichen Sinne, sofern sein Daseyn weder Anfang noch Ende hat. Die Dauer ohne Anfang nennen die Scholastiker aeternitatem a parte ante s. a priori, einige auch primitatem Dei, (die vorhergehende), und die ohne Ende nennen sie aeternitatem a parte post s. a posteriori, (die nachfolgende, welche letztere auch Unsterblichkeit, ἀφθαρσια oder ἀθανασια [M. not. 3.] heißt. Es ist aber bey Gott eine nothwendige Unsterblichkeit, eine necessitas vivendi absoluta, er kann nie aufhören zu leben, wie die Geschöpfe; die Unsterblichkeit der erschaffenen Geister ist nicht absoluta s. necessaria. — Diese Eigenschaft muß schon deswegen in Gott behauptet werden, weil es sich nicht denken läßt, daß ein Wesen, dessen Daseyn nothwendig ist, jemals nicht gewesen sey, oder künftig nicht seyn werde. Dies wäre ein wahrer Widerspruch, und es wäre so viel gesagt, als: das nothwendige Wesen ist nicht nothwendig. So schließen schon Plato im Timäus, Proclus im Commentar dazu, Parmenides, Plotin. — Hiebey wird die Frage aufgeworfen: ob der Begriff von der Ewigkeit Gottes es mit sich bringe, daß man bey Gott alle Succession der Zeit ausschließen müsse, daß also bey Gott kein Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges könne unterschieden werden? Einige Philosophen und Theologen haben die Succession angenommen, als viele von den Socinianischen und Arminianischen Theologen, z. B. Clericus. Es scheint auf den ersten Blick schwer, hier etwas festzusetzen, weil die Sache ganz außer unserer Sphäre liegt, und weil wir gar nichts Analoges im ganzen Weltall haben. Wenigstens können wir uns also keinen Begriff davon machen, da wir uns die Existenz einer Sache ohne Raum und Zeit nicht denken können. Es ist bey allem, was uns umgiebt in der Sinnenwelt und bey uns selbst, beständige Succession der Zeit. Wir denken uns daher doch immer, (wir mögen uns dagegen sträuben, so viel wir wollen,) daß die Weltschöpfung z. B. für Gott nun eine vergangene Sache sey; so wie sie ihm, ehe die Welt geschaffen war, zukünftig gewesen

wesen sey. Die meisten aber nehmen in Gott keine Succession der Zeit an, und bemerken richtig, daß mit dieser Succession, wie sie bey uns ist, mancherley Unvollkommenheit, und sonderlich Abhängigkeit und Einschränkung verbunden ist; also kann sie bey Gott nicht zugelassen werden. — Aber es ist besser, sich in diese metaphysische Spitzfündigkeit nicht einzulassen, und die Idee bloß so zu fassen: Bey Gott findet weder Anfang noch Ende des Daseyns statt; er coexistirt auch durch alle Zeitläufe, ehemals, jetzt und künftig, mit allen von ihm geschaffenen Dingen. Hiemit steht nun also in der genauesten Verbindung:

II. Die Unveränderlichkeit (immutabilitas) Gottes. Weil das Daseyn Gottes nothwendig ist, so läßt es sich nicht denken, daß irgend eine zu seinem Wesen gehörige Realität zu einer Zeit da seyn, zur andern aber mangeln könne. Jede Veränderlichkeit in Gott müßte auch entweder Verbesserung oder Verschlimmerung seines Zustandes seyn; und keins von beiden kann in Gott gedacht werden. Es können daher auch die durch Schöpfung der Welt entstandenen neuen Verhältnisse Gottes gegen seine Geschöpfe in ihm selbst keine Veränderung hervorbringen; sondern er bleibt, bey allen Veränderungen der Dinge außer ihm, immer derselbe. Wir sind genöthigt, dies anzunehmen, weil aus dem Gegentheil Widersprüche folgen würden; aber einen ganz deutlichen Begriff können wir uns wieder nicht davon machen, da wir keine Analogie dafür haben. Es bezieht sich aber diese Unveränderlichkeit nicht bloß auf das göttliche Wesen selbst, sondern auch auf seine Rathschlüsse und Handlungen. [Vergl. überhaupt M. p. 53. §. 15. n. 1.] In der letztern Beziehung ist diese Eigenschaft in der heiligen Schrift am häufigsten erwähnt. Dagegen streiten auch diejenigen biblischen Stellen nicht, wo es heißt: Gott gereue etwas, u. s. w. Dies ist bloß nach menschlicher Weise geredet, wenn es scheint, daß Gott mit etwas unzufrieden ist, oder es anders macht, als wir es erwarteten. Dies sieht man aus andern Stellen, wo die Unveränderlichkeit der göttlichen Rathschlüsse deutlich behauptet wird. (S. unten vom Willen Gottes und M. p. 45. n. 5.) — Diese Eigenschaften Gottes schließen also zugleich mit in sich: die Selbstständigkeit (aseitas), nach welcher Gott den Grund seines Daseyns in keinem Wesen außer sich, sondern in sich selbst hat, (er ist αὐτοουσιος, per se exsistens), und die Unabhängigkeit (independentia), da er weder seiner Existenz nach, noch auch in seinem Willen und seinen Handlungen von irgend einem Wesen außer ihm bestimmt und eingeschränkt werden kann. [M. §. 8. p. 45.]

III. Ueber die biblischen Begriffe und Vorstellungsarten von diesen göttlichen Eigenschaften. Da man in der Kindheit der

Völker den reinen Begriff Ewigkeit, (der für sie zu metaphysisch ist,) nicht findet, so fehlt es auch in ihren Sprachen an Wörtern, ihn auszudrücken. Bey zunehmender Kultur hat man dann entweder ganz neue Wörter dazu erfunden, oder auch verschiedene alte, die sonst etwas anderes bedeuteten, zur Bezeichnung dieses Begriffs gebraucht, welches z. B. mit aeternitas, perennitas der Fall ist. Daher fehlt es auch den Hebräern an einem recht bestimmten einzelnen Worte, den Begriff Ewigkeit damit zu bezeichnen. Denn עֹלָם bedeutet, wie das griechische *αιων* und *αιωνιος*, jede Dauer, daher jeden Zeitabschnitt, jede sonderlich etwas lange Zeitperiode, sie mag vergangen, gegenwärtig oder künftig seyn. Sie müssen folglich zur Umschreibung ihre Zuflucht nehmen, die sie von nichts anderm als der Beziehung auf die Welt hernehmen können. Daher sagen sie: ehe die Welt war, (aeternitas a parte ante), und: wenn die Welt nicht mehr seyn wird, (aeternitas a parte post).

Einige einzelne merkwürdige Schriftstellen, (vergl. das Compendium in den Anmerkungen): 1) Von der Ewigkeit. Dahin gehören die Stellen, wo Gott der Erste und der Letzte heißt, d. i. der eher da war, als die Welt, und auch nach ihrem Ende noch da seyn wird. Jes. 44, 6., im Vergl. mit Cap. 41, 4. Eben dies besagt die Benennung: *Α και Ω*, *αρχη και τελος*, Offenbar. Joh. 1, 8., wie bey den Rabbinen vom א bis zum ת, i. e. ab initio usque ad extremum. — Eine sehr erhabene Beschreibung ist auch die von Moses, Ps. 90, 2. f. Er schildert die Ewigkeit Gottes und die Vergänglichkeit des Menschen, da das bis dahin gewöhnliche Lebensziel von 120 bis 130 Jahren in der Wüste plötzlich abgekürzt wurde, und die Menschen schon im siebzigsten oder achtzigsten Jahre dahin starben. Vor der Berge Entstehen, Umschreibung der Ewigkeit a parte ante, *προ καταβολης κοσμου*, Joh. 17, 24. — מֵעוֹלָם עַד עוֹלָם, jenes von der vergangenen, dieses von der künftigen Zeit, wie *απ᾽ αιωνων* und *εις τους αιωνας* im neuen Testamente, Joh. 6, 51 f. — V. 3. Kurz und schnell vorübergehend ist das Leben der Menschen. Aber anders ist es bey Gott. Er, der uns sterblich schuf, ist selbst unsterblich. — Eine andere Stelle ist Ps. 102, 25 — 28. „Deine Jahre dauern (בְּדוֹר דּוֹרִים) durch alle Menschenalter. Vor Alters (לְפָנִים) hast du die Erde gegründet, u. s. w. (Also war Gott da vor der Weltschöpfung.) V. 27. Gott ist bey allen Veränderungen der Welt selbst unveränderlich: Er altert nicht mit dem alternden Weltall. — Deine Jahre haben kein Ende, du bist unsterblich, aeternitas a parte post. So sagt auch Paulus von Gott, er sey *ὁ μονος ἐχων ἀθανασιαν*, 1 Tim. 6, 16., d. i. der im vorzüglichen Sinn Unsterbliche, der kein Ende haben

kann, nothwendig unsterblich ist. Vergl. 1 Tim. 1, 17. — Auch gehört hieher Röm. 1, 20., ἀΐδιος αὐτου δυναμις και θειοτης. — 2) Von der Unveränderlichkeit. Hierauf bezieht sich die Stelle Ps. 102, 28.: אַתָּה הוּא, αὐτος, semper idem. Bey Moses אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, und der Name יְהוָה, (§. 17.). Ferner Ps. 90, 4. Auch hier wird deutlich gesagt, daß die Zeit bey Gott keine Veränderung hervorbringe, wie bey den Geschöpfen: „Wie der Tag verging, der gestern war, wie eine Wache in der Nacht, so sind in deinen Augen tausend Jahr!“ (S. die Anmerk. zu der Uebers. der Ps.) — Hiemit ist die Stelle Petri, 2 Petr. 3, 8. 9., übereinstimmend: „Ihr müßt erwägen, daß ein Tag bey Gott wie tausend Jahr, und tausend Jahr wie ein Tag ist!“ d. h. wenn Gott seine Verheißung und Drohung auch nicht gleich zu erfüllen scheint, so können wir doch gewiß seyn, daß er es nicht vergessen wird, sie zu erfüllen, (V. 9.). Denn er ist unveränderlich. Die Länge der Zeit macht keine Veränderung bey ihm, daß er, wie wir, etwas vergäße. Was vor Jahrtausenden geschehn ist, ist ihm eben so neu und gegenwärtig, als was heute geschieht. (Dies ist die rechte praktische Ansicht der Sache.) — Andere Stellen handeln von der Unveränderlichkeit der göttlichen Rathschlüsse, die daher ἀμεταμελητα heißen, Röm. 11, 29, ingleichen το ἀμεταθετον της βουλης αὐτου, Hebr. 6, 17. 18. Mal. 3, 6. Ps. 33, 10. 11. Hieher kann auch die Stelle Jac. 1, 17. gezogen werden, die eigentlich nicht von der Unveränderlichkeit des Wesens Gottes, sondern seiner Rathschlüsse und Gesinnungen handelt. Gott heißt da der Schöpfer und Erhalter der Himmelslichter (πατηρ φωτων), bey dem kein Wechsel (παραλλαγη) statt findet, und nicht der allergeringste Schatten oder Schein einer Veränderung (τροπης ἀποσκιασμα); d. h. seine Gunst ist nicht veränderlich, (wie etwa Fürstengunst), sondern er ist immer gleich gnädig gegen uns Menschen gesinnt. — 3) Von der Selbstständigkeit. Sie liegt implicite und folgerungsweise in den Stellen, die von der Ewigkeit handeln, wie Ps. 90. 102. u. f., ingleichen Apostelgesch. 17, 24. 25. [Vergl. Philo de opif. mundi, p. 28. ed. Pf. μηδενος προςδεομενος ἀλλου.] — 4) Von der Unabhängigkeit. Dahin gehört die oben angeführte Stelle aus der Apostelgeschichte. Sie wird auch sehr faßlich und gemeinverständlich vorgetragen Röm. 11, 33 — 36., z. B. τις συμβουλος αὐτου ἐγενετο — wer hat Ihm etwas Gutes (Wohlthat) erwiesen, daß Er ihm erwiedern müßte, (V. 34.). — Jes. 40, 13 f. [Vergl. M. not. p. 46.]

§. 21.

§. 21.

Allmacht Gottes. [M. §. 13. p. 50.]

I. Die Allmacht (omnipotentia) ist, in philosophischer Sprache definirt, diejenige Eigenschaft, da Gott alles, was möglich ist, zur Wirklichkeit bringen kann. Sie ist also nichts anderes, als eine Thätigkeit des göttlichen Willens; aber ihr Gegenstand ist nicht das moralische, sondern das physische Gute, daher sie zu den physischen Eigenschaften gerechnet wird. Der Grund dieser Eigenschaft liegt gleichfalls in der höchsten Vollkommenheit und Unendlichkeit des göttlichen Wesens. Denn da Gott unendlich ist, so kann seine Macht keine Gränzen und Einschränkungen leiden. Es ist aber an sich sehr richtig, wenn man in den philosophischen Schulen sagt: „Gott könne nur alles, was möglich ist". Dadurch wird Gott nicht eingeschränkt. Denn Unmöglichkeit, im philosophischen Sinne, nennt man das, was einen Widerspruch in sich faßt, was ein Unding ist. Wer nun behaupten wollte, daß Gott dergleichen thun oder hervorbringen könnte, der würde eben damit behaupten, daß Gott widersprechend (contradictorie) handeln könnte, welches die größte Unvollkommenheit wäre, und also bey dem vollkommensten Wesen nicht statt finden kann. Im Volks- und Jugendunterricht muß diese metaphysische Definition nicht gebraucht werden. Denn man kann sie nicht deutlich genug machen, und im gemeinen Leben nennt man möglich und unmöglich in einem andern Sinne, als in Schulen der Philosophen. Daher findet der nicht-wissenschaftlich Gebildete allezeit Anstoß dabey, wenn man ihm sagt, Gott könne nur, was möglich sey. Man sage bloß, es sey die Eigenschaft, nach der Gott alles könne, was er wolle, wie die heilige Schrift sagt. Darin liegt alles; er wird nichts wollen, was unmöglich ist.

Man führt hier am besten den Beweis aus der Größe der Werke Gottes, die von seiner unbeschränkten Macht zeugen. (Röm. 1, 20. Hiob 40. und 41.)

Man theilt die Allmacht Gottes in den philosophischen und theologischen Schulen in absolutam, d. i. die unmittelbare oder wunderthätige Macht, z. B. da er die Welt schuf, und ordinatam (ordentliche, regelmäßige) ein, da Gott sich der von ihm selbst gemachten Ordnung der Natur bedient, um seine Absichten zu erreichen; z. B. die Wärme der Luft bringt er durch seine Macht hervor, aber nicht per potentiam absolutam, sondern ordinatam, indem er die Sonne scheinen läßt. Dies drückt man auch so aus: er handelt per causas secundas, durch Mittelursachen, mittelbar.

II. Ue-

II. Ueber die biblischen Vorstellungen und Ausdrücke von Gottes Allmacht.

1) Die gewöhnlichsten eigentlich biblischen Ausdrücke von der Macht Gottes sind כֹּחַ und גְּבוּרָה ἐνεργεια, δυναμις, μονος δυναστης, der Allmächtige. Jerem. 10, 20. Er schuf die Erde durch seine Kraft (כֹּחַ). Der Plural גְּבוּרוֹת wird von den thätigen Erweisen seiner Macht gebraucht, wie δυναμεις, daher beides Wunder bedeutet.

2) Es kommen auch in der Bibel viele uneigentliche, anthropomorphische Ausdrücke von der göttlichen Macht vor. Dahin gehören: Hand, starke Hand, rechte Hand Gottes; eben so: sein Arm, langer Arm (μακροχειρ), im Gegensatz des verkürzten Arms, d. h. der Schwäche, und dergl. (S 5 Mos. 32, 39. Jes. 59, 1. u. f.). — Zu den uneigentlichen Ausdrücken gehört auch der, wenn es heißt: Gott wirke durch das Sprechen, oder durch sein Wort, durch sein Geheiß; wie in der Schöpfungsgeschichte, 1 Mos. 1, 3 f. Ps. 33, 6. (der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht,) und V. 9. (er spricht, es geschieht; er gebeut, es steht da). Eben so ῥημα θεου Hebr. 11, 3., und daselbst Cap. 1, 3. ῥημα δυναμεως (δυνατον) αὐτου, Machtspruch, sein Geheiß. Dies sind sinnliche Ausdrücke, wodurch die Leichtigkeit und Unfehlbarkeit der Wirkungen Gottes und der Ausführung seines Willens beschrieben werden sollen. Es ist das Bild von einem mächtigen Herrscher hergenommen, dessen bloßem Worte und Befehle alles gehorcht, ohne daß er gleichsam selbst Hand anzulegen braucht. Es kostet ihm nur ein Wort! Anderwärts heißt es mehr eigentlich, durch seinen Willen geschehe es, (denn so wechselt die heilige Schrift mit Weisheit ab!), z. B. Offenbar. Joh. 4, 11. (du hast alles geschaffen, και δια το θελημα σου εἰσι; deinem bloßen Willen verdanken sie ihr Daseyn!).

3) Einige der deutlichsten biblischen Stellen, worin Gott eine uneingeschränkte Macht beygelegt wird, sind folgende: Ps. 115, 3. (unser Gott ist im Himmel, er schafft, was er will); Röm. 4, 17. (καλει τα μη ὀντα, ὡς ὀντα, er entrief sie dem Nichts, d. h. er brachte das, was nicht war, zur Wirklichkeit). Auf diesen Beweis der göttlichen Allmacht, (aus der Weltschöpfung,) bezieht sich auch Jer. 32, 17. Gott habe Himmel und Erde geschaffen durch seine Macht und seinen ausgestreckten Arm. — Paulus beschreibt die Unermeßlichkeit der göttlichen Macht Ephes. 3, 20. so, daß er sagt, Gott könne ὑπερ παντα ποιησαι ὑπερεκπερισσου ὡν νοουμεν, unendlich mehr, als wir uns je denken und vorstellen können; und Cap. 1, 19. nennt er sie ὑπερβαλλον μεγεθος δυναμεως αὐτου. — Dahin rechnet man auch die Sentenz: οὐκ ἀδυνατησει παρα θεῳ παν ῥημα, Luc. 1, 37. Es ist populärer Ausdruck in dem Sinne:

selbst

selbst das, was uns ganz unmöglich scheint, kann er möglich machen; oder vielmehr: „Gott ist es nie unmöglich, seine Zusage (ῥημα, דָּבָר) zu erfüllen“. So auch 1 Mos. 18, 14., woraus diese Worte entlehnt sind.

§. 22.

Allwissenheit Gottes. [M. §. 10. p. 46.]

Allwissenheit legt man Gott bey, in so fern er die vollkommenste Erkenntniß besitzt. Daß Gott diese Eigenschaft besitzen müsse, ist auch a priori sehr leicht einzusehn. Denn ist Gott ein Geist, so kommt ihm Verstand, und folglich auch Erkenntniß und Wissenschaft zu; ist er aber der vollkommenste Geist, so kommt ihm auch die vollkommenste Erkenntniß zu, die wir eben omniscientiam nennen. Wir müssen bey dieser Eigenschaft sehn:

I. Auf den Umfang derselben, oder auf die Objekte der göttlichen Erkenntniß. Bey der Endlichkeit und Eingeschränktheit unsers Verstandes ist es uns freylich unbegreiflich, wie der göttliche Verstand die unabsehbare Menge und Mannichfaltigkeit der Dinge umfassen und überschauen könne. Dies sagt auch die Bibel oft, z. B. Jes. 40, 28. (unüberschaulich ist, was sein Verstand umfaßt); Ps 147, 5. (unzählbar ist, was sein Verstand umfaßt); und Paulus Röm. 11, 33. *βαθος γνωσεως θεου*. Es kommen auch bey den alten griechischen Philosophen sehr richtige und reine Begriffe von Gottes Allwissenheit vor. Thales wurde gefragt, ob nicht einige Handlungen der Menschen Gott unbekannt blieben; er sagte: nicht einmal ihre Gedanken. Aehnlich Sokrates bey Xenophon, Plato im Parmenides, u. A. Um aber der Schwäche unsers Verstandes hiebey einigermaßen zu Hülfe zu kommen, theilt man die Objekte der göttlichen Erkenntniß in verschiedene Klassen ein:

1) Er erkennt sich selbst seinem Wesen nach, er weiß folglich alle seine Eigenschaften; und weil er diese weiß und kennt, so muß er auch von Ewigkeit her von allen den Dingen, die er geschaffen hat, Ideen gehabt haben, welche damals nur mögliche Dinge waren. Dies nennen die Theologen cognitionem naturalem, (i. e. naturae suae). Von dieser Selbsterkenntniß Gottes redet die Stelle 1 Cor. 2, 11. (niemand weiß die Gedanken eines Menschen, als der eigne Geist des Menschen, der in ihm ist: *οὑτω και τα του θεου οὐδεις οἰδεν, εἰ μη το πνευμα του θεου*).

2) Die Kenntniß Gottes erstreckt sich auch auf alle Dinge außer ihm. Hiezu gehört: a) Kenntniß von allen möglichen Dingen,

Dingen, wenn sie auch niemals wirklich werden. Diese nennt man scientiam simplicis intelligentiae, weil sie bloß im Verstande Gottes bleibt, ohne daß Thätigkeit seines Willens damit verbunden ist. Hiemit steht in genauer Verbindung die scientia Dei media s. conditionata, s. scientia de futuro conditionato. (Erkenntniß des Bedingtmöglichen), d. i. die Kenntniß von denjenigen Dingen, die unter gewissen vorausgesetzten möglichen Bedingungen, wenn sie auch niemals wirklich geworden, hätten geschehn können. So z. B.: Gott sieht voraus, daß dieser Jüngling, wenn er ein gewisses Alter erreicht hätte, unter gewissen Umständen und in gewissen Lagen ein sehr schädlicher Mann geworden seyn würde. Er läßt ihn aber frühzeitig sterben, oder bringt ihn in eine solche Lage, daß er den Schaden nicht stiften kann. Der durch ihn gestiftete Schade ward also nicht wirklich; aber Gott sah ihn zum voraus per scientiam mediam, und hinderte es also, daß der mögliche Schade nicht wirklich wurde. — Diese scientia media muß allerdings bey Gott statt finden, da man sich ohne dieselbe mehrere seiner Eigenschaften nicht einmal denken kann, z. B. die Weisheit, die eben darin besteht, daß man beurtheilt, was unter mehrern möglichen Dingen das Beste sey, und daß man diesem Urtheil gemäß wählt. Es kommen von dieser scientia media auch Beyspiele in der Bibel vor, z. B. Jerem. 38, 17 — 20. 1 Sam. 23, 5 — 14. Matth. 11, 21 — 23. Den Ausdruck media hat zuerst Petr. Fonseca, (ein portugiesischer Jesuit und Aristoteliker im sechzehnten Jahrhundert,) erfunden. Hauptsächlich aber wurde er von dem spanischen Jesuiten Ludw. Molina, (Fonseca's Schüler,) im sechzehnten Jahrhundert, in dem Buche: De concordia gratiae et liberi arbitrii, in der Theologie eingeführt. Er suchte dadurch die wegen der Lehre des Augustin von der Prädestination entstandenen Zweifel zu heben. Sonst finden wir die Sache selbst schon bey den Kirchenvätern, z. B. Gregor von Nyssa, und Augustin, (de dono perseverant. c. 9.). b) Die Kenntniß Gottes von allen Dingen, die außer ihm wirklich da sind. Er kennt also das Wesen und die Beschaffenheit aller Dinge, lebendige, leblose; physische und moralische; weiß daher auch die Gedanken und Begierden des menschlichen Herzens. Dies nennt man scientiam liberam s. visionis, (anschauende oder intuitive Erkenntniß). Der Grund dieser scientia libera liegt schon in dem Begriff des vollkommensten Wesens. Es läßt sich auch die Weltschöpfung und Regierung aller Dinge, oder die Vorsehung, ohne diese Kenntniß gar nicht denken. Denn wer alles geschaffen und zusammen verbunden hat und erhält, muß nothwendig die deutlichste Kenntniß von allem haben. Auch seine Gerechtigkeit im Belohnen und Strafen könnte ohne sie nicht statt finden. Diese Lehre ist daher eine von denen, die am meisten praktisch sind, und sie trägt zu unserer Beruhigung unend=

unendlich viel bey, soll aber auf der andern Seite auch bey dem, der nicht reines Herzens ist, eine ihm sehr heilsame Furcht vor Gott erwecken und ihn zur Sinnesänderung antreiben. Daher werden wir in der heiligen Schrift so oft darauf verwiesen. So heißt es 1 Joh. 3, 20. *θεος γινωσκει παντα*, und Hebr. 4, 13. *παντα γυμνα και τετραχηλισμενα τοις ὀφθαλμοις αὐτου.* Oft geht die Schrift auch einzelne Klassen der Geschöpfe, Handlungen u. s. w. durch. Er kennt leblose und lebende Geschöpfe, Matth. 6, 26. C. 10, 29.; die Schicksale der Menschen, Matth. 6, 32.; ihre Gedanken und geheimen Anschläge, Jerem. 11, 18 — 20. Ps. 94, 11.; ihre Leiden und Thränen, Ps. 56, 9.; ihre Tugenden und Laster, 1 Petr. 3, 12.; u. f. Eine der erhabensten Beschreibungen ist die Ps. 139. Aber vermöge der in unserer Organisation liegenden Denkform von Zeit und Succession der Zeit betrachten wir Menschen die Dinge, der Verschiedenheit der Zeit nach, als vergangen (reminiscentia Dei, anthropopathisch), als gegenwärtig (visio Dei, das Anschauen), als zukünftig (praescientia Dei). Gott weiß die beiden erstern, und auch das letztere. Das Künftige aber kann man in drey Gattungen eintheilen: a) Er weiß die nothwendigen zukünftigen Dinge (futura necessaria), die entweder nach der von ihm einmal gemachten Ordnung der Natur geschehn müssen, oder nach einem von ihm besonders gefaßten Rathschluß. b) Futura conditionata, solche künftige Dinge, die nur unter einer gewissen Bedingung erfolgen können, z. B. daß von einem Menschen unter diesen oder jenen Umständen ein gewisser großer Schade oder Nutzen gestiftet werden wird. c) Die futura contingentia (zufällig kommende Dinge), d. i. die von dem freyen Willen der Menschen oder anderer vernünftigen Geschöpfe abhängen, und also geschehn und nicht geschehn können. Dies nennt man auch *κατ' ἐξοχην* praescientia Dei. Diese Vorhersehung Gottes ist schon von einigen alten Philosophen geläugnet worden. [Cic. de divinat. II. 7.] Eben dies haben auch verschiedene Scholastiker, nebst Socinus und seinen Nachfolgern, gethan. Nämlich man sagt: es würde dadurch die Freyheit des Willens bey Menschen und andern moralischen Wesen aufgehoben werden. Denn wenn Gott alles vorhersehe, und sich in seiner Vorhersehung nicht irren könne, so müsse alles, so wie er es vorhergesehn habe, eintreffen; folglich sey es nun nothwendig, und stehe nicht mehr in des Menschen Freyheit. So Cicero an der angef. St. Allein das ist ein Trugschluß. Denn weil der Mensch dies oder jenes nach seinem freyen Willen thun wird, so sieht es Gott vorher; nicht aber, weil es Gott vorhersieht, muß es von dem Menschen geschehn. Wir finden selbst bey den Menschen etwas Analoges. Die Kenntniß des Zukünftigen hängt auch bey uns immer von der genauen Kenntniß des Vergangenen

und des Gegenwärtigen ab. Weil es uns hier aber an einer hinlänglichen alles umfassenden Kenntniß fehlt, (wie sie bey Gott ist), so bleibt unsere menschliche Vorhersehung nur Vermuthung und Wahrscheinlichkeit, da sie bey Gott gewiß und untrüglich ist. Die freyen Handlungen der Geschöpfe geschehn auch nie ganz unwillkührlich, sondern es ist immer ein Bestimmungsgrund dazu da, den nur unsere Kurzsichtigkeit nicht voraussehn kann, den aber Gott, der den ganzen Umfang der gegenwärtigen und künftigen Dinge anschauend erkennt, und der der Urheber der Gesetze ist, wonach wir handeln, nothwendig sehn muß. Sonst müßte ja die Weltregierung vom Zufall mit abhängen. Die Sache muß also wahr seyn, wenn wir auch, die wir auf die Vorstellungsformen von Raum und Zeit eingeschränkt sind, das Wie nicht begreifen und demonstriren können. Wir täuschen uns aber hier wirklich mit Worten und durch die Armuth unserer Begriffe. Die Ausdrücke Zufall und zufällig erleichtern bloß unserm Verstande gewisse Begriffe, und sind zur faßlichen Erklärung gewisser Eigenschaften der Dinge erfunden; aber dem göttlichen Verstande, bey dem keine Succession der Zeit ist, der die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit einem Blicke übersieht, kann nichts zufällig vorkommen. Denn da alles, was geschieht, nach gewissen Gesetzen geschieht, so ist auch das Freye und Zufällige in der Welt sicher nicht von der Art, daß es der unendliche Verstand nicht eben so zuverlässig in der Reihe künftiger Dinge mit wahrnehmen sollte, als er die nothwendigen oder weniger zufälligen Dinge wahrnimmt. Die Stoiker sagten: die Handlungen der Menschen werden durch Gottes Vorherwissen gewiß, aber nicht nothwendig. [S. Leibnitz Theodicée, unter den Titeln: prévision und science de Dieu. Vergl. auch Eberhard's Neue vermischte Schriften, (Halle, 1788, 8., Num. 5.: Verschiedene Aufsätze über die Freyheit des Willens; Callisen's Beytrag, die Lehre von der Allwissenheit Gottes und die Lehre von der menschlichen Freyheit in Harmonie zu bringen, in Schmidt's Bibliothek der theologischen Literatur, B. 8. S. 247. (Gießen, 1805, 8.)] — Die Bibel behauptet daher auch mit Recht in Gott die scientia futurorum contingentium. Ps. 139, 16. (Schon da, als du den ersten Keim von mir sahst, wußtest du die ganze Reihe meiner Lebenstage); und V. 2.: Du kennst meine Gedanken von ferne, d. i. noch eher, als ich sie dachte. Auch Jesaias führt es als Beweis der Größe Gottes an, daß er künftige zufällige Dinge, die der menschliche Verstand nicht errathen könne, wisse, und seinen Propheten sie offenbare, Cap. 41, 26., 44, 8., sonderlich Cap. 48, 4 — 8.

II. Von der Beschaffenheit, oder Art und Weise (modus) der göttlichen Erkenntniß. Der menschliche Verstand und

seine Erkenntniß sind sehr eingeschränkt und begränzt. Wenn wir also den göttlichen Verstand und dessen Kräfte uns denken, so müssen wir alles Begränzte und Eingeschränkte, auf Raum und Zeit sich Beziehende, was wir bey uns wahrnehmen, davon möglichst absondern. Wir erhalten also meist lauter verneinende Begriffe. — Um den Unterschied unsers und des unendlichen Verstandes einigermaßen einzusehn, bemerke man Folgendes: 1) Unsere Erkenntniß geht meist von der Empfindung aus, von welcher wir unsere Ideen entweder mittelbar oder unmittelbar haben. Ueber die Empfindung können wir nicht hinausgehn. Dies ist eine Einschränkung, die also bey Gott nicht statt finden kann. Unsere Seele, in unserm gegenwärtigen Zustande, wirkt und empfindet durch den Körper und dessen Sinne. Da Gott nun dergleichen nicht haben kann, so kann er auch keine Empfindung haben; so wenig, wie er Leidenschaften haben kann. [M. §. 15. not. extr. p. 54.] — 2) Alles, was wir erkennen, erkennen wir nach und nach. Wir bekommen die Vorstellungen durch die Empfindung, bewahren sie im Gedächtniß auf, vergleichen sie, und urtheilen dann darüber. Nun kommen wir nach und nach durch Vernunftschlüsse von einer Wahrheit auf die andere, und müssen es meist dabey bewenden lassen, daß wir etwas mit Wahrscheinlichkeit erkennen; über vieles aber bleiben wir ganz ungewiß und unbelehrt. Dies alles sind Unvollkommenheiten. Bey Gott findet keine Zurückerinnerung, keine Einbildungskraft und symbolische Erkenntniß statt, er macht auch keine Vernunftschlüsse. Es finden bey ihm also auch keine abstrakten Ideen statt. Denn seinem Verstande sind alle einzelne Individua immer zugleich gegenwärtig, bey ihm ist überall nur reine Anschauung, und er bedarf kein Hülfsmittel des Gedächtnisses. Alles Successive in der Erkenntniß müssen wir von Gott schlechthin ausschließen. Dies nennt man scientiam simultaneam; und die Scholastiker sagen, er erkenne immediate, sine discursu, uno actu. [S. Kästner's Vorlesung, wie die allgemeinen Begriffe im göttlichen Verstande sind; Einige Vorlesungen von Kästner, Altenburg 1768.] Wenn man also diese Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntniß von der göttlichen absondert, so ergiebt sich, daß sie folgende Vorzüge vor der menschlichen haben müsse: Sie ist a) simultanea, er erkennt uno actu; b) die wahrste, ohne Irrthum, Fehler; c) die deutlichste (distinctissima), ohne Dunkelheit und Verwirrung; d) die gewisseste (certissima), ohne alle Zweifel und Zweydeutigkeiten. — Da aber wir Menschen, die wir in der Sinnenwelt leben, und folglich auf Raum und Zeit eingeschränkt sind, von dieser Vollkommenheit und Unermeßlichkeit des göttlichen Verstandes keine deutlichen und anschauenden Begriffe haben können; so fehlt es auch in allen unsern Sprachen, (sonderlich in den alten,) an

an eigentlichen Ausdrücken dafür; und wenn man dergleichen auch erfindet, so sind sie doch nicht faßlich. Daher müssen wir häufig gröbere und sinnliche Ausdrücke gebrauchen, und sie in reinerer Bedeutung nehmen. So ist es auch in der Bibel. Sie sagt von Gott, er erinnere sich an etwas, זָכַר, ἀναμιμνησκω): entweder im guten Sinne, er thue jemand wohl, nachdem er es ihm eine Zeit lang übel gehn ließ, (1 Mos. 8, 1.; Apostelg. 10, 4.); oder im übeln, z. B. er erinnert sich der Sünden, d. i. straft sie, (Ps. 25, 7.; 103, 9.). So auch das Vergessen, jemanden hülflos lassen, oder in Beziehung auf Sünde, sie nicht bestrafen. Eben so wird von Gott oft menschlicher Weise gesagt, er habe etwas gehofft, erwartet, seine Hoffnung aber sey nicht erfüllt worden, er habe es anders erwartet; nämlich nach unserer Vorstellung davon. So werden auch von den Sinnen und ihren Werkzeugen, durch welche wir unsere Erkenntniß bekommen, die Ausdrücke hergenommen und auf Gott übergetragen, als: רָאָה, שָׁמַע, ἰδειν, ἀκουειν, die mit יָדַע, γινωσκειν, und חָקַר, ἐρευνᾳν, u. s. w., gleichbedeutend sind.

§. 23.

Allgegenwart Gottes. [M. §. 14. p. 51 s.]

I. Die Allgegenwart (omnipraesentia) ist das Vermögen Gottes, allenthalben zu wirken. Diejenigen Theologen scheinen den Begriff am richtigsten zu fassen, die behaupten, daß die Allgegenwart Gottes von seiner Allmacht und Allwissenheit, wenn man sich nämlich beide Eigenschaften als zusammen verbunden denke, nicht unterschieden werden könne. So auch Morus. Wir schließen richtig so: Gott, der alles erkennt und weiß, (§. 22.), dessen Kraft durch nichts eingeschränkt wird, und der alles kann, was er will, (§. 21.), muß auch allen Dingen gegenwärtig seyn, ohne durch Zeit oder Ort davon getrennt zu seyn. — Man muß sich aber dabey sorgfältig hüten, daß man sich von der Allgegenwart Gottes keine groben und körperlichen Begriffe macht; daß man also nicht das, was nur von der Gegenwart eines Körpers gesagt werden kann, auf Gott überträgt. Diese Vorsicht ist hier desto nöthiger, da wir geneigt sind, die Begriffe von Zeit und Raum, die nur in der Sinnenwelt brauchbar sind, auch auf die Geisterwelt überzutragen; wo denn alle Schlüsse, die daraus hergeleitet werden, falsch und widersinnig, und Gottes, des reinsten Geistes, unwürdig sind. (S. §. 20. I.) Es kommt hier auf folgende Punkte an: 1) Da Gott ein Geist ist, so kann man ihm keine Ausdehnung beylegen; man sagt daher ganz falsch, er sey in dem unendlichen Raume, oder gar, wie einige, z. B. Philo, die Cabbalisten und mehrere Neuere, er

sey

sey der unendliche Raum selbst. (Die Rabbinen nennen Gott מקום, spatium universale.) Denn hievon läßt sich das Materielle und Beschränkte nie scheiden. Der Raum ist Denkform, in die wir alles, was zur Sinnenwelt gehört, wie in ein Fachwerk, einreihen müssen. Aber was zum Geisterreich und zur moralischen Welt gehört, das kann nie in dies Fachwerk kommen. Auch viele von den alten Philosophen, die sich Gott materiell dachten, oder gar Gott und die Welt als ein Ganzes ansahn, reden vieles von der Allgegenwart und Allenthalbenheit Gottes. So einige Griechen: θεος τοπος των ὁλων. Aber dies ist nicht der reine Begriff davon. Manche unserer ältern Theologen drücken sich auch so aus: die Allgegenwart Gottes sey substantialis, er sey seiner Substanz nach allenthalben gegenwärtig; als Baier u. A. Sie nennen dies ἀδιαστασια substantiae divinae, und im Lateinischen indistantia oder adessentia. Ja sie reden auch von einer approximatio substantiae divinae. Allein dabey läßt sich nichts bestimmtes denken, und der Ausdruck giebt nur zu groben Begriffen Anlaß. 2) Man sagt von einem Geiste, er sey uns gegenwärtig, zeige seine Gegenwart bey uns, wenn er an uns denkt, und so auf uns wirkt. Dazu ist aber nicht die räumliche Gegenwart erforderlich, oder die Annäherung der Substanz des Geistes. Einem abwesenden Freunde sind wir dann dem Geiste nach gegenwärtig, wenn wir an ihn denken und so denkend auf ihn wirken. So sagt Paulus 1 Cor. 5, 3. ἀπων τῳ σωματι, παρων δε τῳ πνευματι. (Vergl. V. 4.) Wir sehn also, daß der menschliche Geist wirkt, und anders wirkt als die Dinge, die zur Sinnenwelt gehören, z. B. unser Körper; allein von der Art und Weise der Wirkung selbst verstehn wir nichts; — wie könnten wir es bey Gott ergründen? Indessen können wir von dem, was wir bey den Wirkungen unsers Geistes finden, auf Gott schließen. Nur die Unvollkommenheit und Eingeschränktheit, welche bey uns statt findet und die Wirkungen unsers Geistes hemmt, müssen wir von Gott entfernen. Er weiß und übersicht alles, es findet auch bey ihm keine Entfernung, in Absicht des Orts und der Zeit, von den Dingen außer ihm statt, wie bey uns, die wir mit unserm Körper an die Sinnenwelt gefesselt sind, wodurch eben die Wirkungskraft unsers Geistes beschränkt wird. Seine Kraft ist unendlich; unsers Geistes Kraft eingeschränkt; sein Geist, oder vielmehr Er, als der vollkommenste Geist, erkennt also alles, und kann in alles wirken, d. h. er ist allen Dingen, die außer ihm da sind, gegenwärtig. Hiebey müssen wir billig stehn bleiben, sonst gerathen wir auf unfruchtbare Spitzfündigkeiten. Richtig sagt Morus n. 4.: „Deus rebus praesens est Deus in res agens."

II. Mit diesen Begriffen stimmen auch die Vorstellungen der Schrift von der Allgegenwart genau überein. Was die heilige Schrift von der Allgegenwart Gottes sagt, das sagt sie in praktischer Beziehung, uns anzuleiten zur innigen Ehrerbietung, Vertrauen und Vorsicht im Denken und Handeln. Und dazu bedürfen wir keiner Spitzfündigkeiten. Ps. 139, 7 — 10. wird die Erkenntniß Gottes von allen Dingen (V. 7. wohin soll ich gehn vor deinem Blick) und die Kraft Gottes (V. 10. deine Hand würde mich ergreifen, deine Rechte mich halten) mit der Gegenwart Gottes genau und unzertrennlich verbunden, (V. 8. stieg ich gen Himmel, so bist du da; auch in der Unterwelt bist du!). — Jerem. 23, 23. 24. werden eben so Allgegenwart und Allwissenheit verbunden: „Bin ich nicht ein Gott, der nahe ist, und keinem fern?" (d. i. ich bin überall gegenwärtig); und nun V. 24. „Glaubst du, daß sich jemand so geheim verbergen könne, daß ich ihn nicht sähe?" Andere Stellen bey Morus in der Anmerk. — Es kommen aber auch einige uneigentliche Ausdrücke der populären Sprache in der heiligen Schrift vor, die, wenn sie nicht richtig verstanden werden, dem wahren Begriff von der Allgegenwart Gottes entgegen zu seyn scheinen. Dahin gehört 1) der Ausdruck: Gott erfülle (מָלֵא) Himmel und Erde, d. i. das Weltall; z. B. Jerem. 23, 24. Hierin liegt aber nicht der Begriff der Ausdehnung, (wie einige Rabbinen, auch einige Scholastiker es nehmen, die von extensione spirituali sprechen), sondern der Ausdruck wird vielmehr im Gegensatz gegen diejenigen gebraucht, die behaupteten, daß der höchste Gott im Himmel wohne, aber von den Angelegenheiten der Erde ganz entfernt sey, und sich darum nicht bekümmere. Diese Meinung war damals im Orient sehr herrschend unter den Heiden. 2) Da unsere körperliche Gegenwart immer an einen gewissen Ort gebunden ist, und wir nicht an mehrern Orten zugleich gegenwärtig seyn können, so wird es uns ungemein schwer, uns die Sache bey Gott anders vorzustellen. Weil die Denkform des Raumes in uns ist, so sind wir auch genöthigt, die Ausdrücke davon herzunehmen, wir müssen aber immer bedenken, daß es nur bildliche und sinnliche Ausdrücke sind. Die Menschen denken sich daher gewöhnlich Gott wenigstens an einem Orte mehr gegenwärtig, als an dem andern. Sie denken sich Gott ganz körperlich und menschenähnlich, (§. 19.). Sie können sich nicht vorstellen, daß die Gottheit aus einer größern Entfernung auf die Natur wirken solle; sondern wo sie wirke, da sey sie gleichsam körperlich, obwohl unsichtbar gegenwärtig. Wir geben ihm daher auch eine Wohnung, wo er wenigstens vorzüglich gegenwärtig sey, und diese ist doppelt: a) Im Himmel. Hier sehn wir die furchtbaren Beweise seiner Macht und Größe, wo sein Donner in den Wolken rollt. Von daher kommen

die sichtbarsten Proben seines Wohlwollens, Sonnenschein, Fruchtbarkeit, u. s. w. Also heißt der Himmel Palast, Thron, Tempel Gottes; und die Erde, seine Fußbank. Daher richtete man Gesicht und Hände himmelwärts beym Gebet, bauete Altäre und Tempel auf Bergen und Höhen. Dies, auf reinere Begriffe zurückgeführt, (wozu die heilige Schrift beständig selbst Anleitung giebt,) und mehr eigentlich ausgedrückt, heißt: Gott sey erhaben über alles. Anderswo heißt es: er wohne in der Höhe. [S. Stellen der heiligen Schrift bey M. p. 52. n. 5.] b) Auf der Erde ist er besonders gegenwärtig bey seinen Verehrern, und in seinem Tempel, der daher auch seine Wohnung hieß. Hier, wo die Gottheit nahe war, glaubte man, sey das Gebot erhörlicher, richtete auch Gesicht und Hände dahin, wenn man auswärts war. So dachten sich die Israeliten Gott auf einem Throne über der Gesetzlade sitzend, und auf die Lade seine Füße stellend. Diese sinnliche menschliche Sprache findet man überall in der Bibel, vornehmlich im alten Testamente, und mehrere Israeliten nahmen es gewiß eigentlich. Aber die Propheten geben bey jeder Gelegenheit zu erkennen, daß man sich über die bloß sinnlichen Vorstellungen dieser Art erheben, den wahren Sinn dieser Bilder auffassen, und mit den sinnlichen Ausdrücken überall würdige und Gott anständige Begriffe verbinden müsse. So sagt auch Salomo bey Weihung des Tempels, 1 Kön. 8, 27. „Meinst du, daß Gott auf Erden wohne? Er, den der höchste Himmel nicht faßt, wie sollte dieser Tempel ihn fassen, den ich bauete?“ Eben so Jes. 66, 1, und Paulus, Apostelgesch. 17, 24. (οὐκ ἐν χειροποιητοις ναοις κατοικει). Selbst im Homer findet man schon Spuren würdiger Begriffe von der Gegenwart der Gottheit, z. B. Il. XVI. 515., wo Glaukus zum Apoll betet: „Du seyst in Lycien oder Troja zugegen, so kannst du von jedem Ort her die Klage des Leidenden hören.“ Die falsche Vorstellung vieler Juden, daß Gott nur im Tempel zu Jerusalem recht verehrt werden könne, die Christus Joh. 4, 20 — 24. widerlegt, gründete sich theils auf falsche sinnliche Begriffe von der Gegenwart Gottes, theils auf unrichtige Vorstellungen von der Güte und Liebe Gottes, auf welche bloß sie Anspruch zu haben glaubten. 3) Die Redensarten und Ausdrücke der Bibel, die eine Entfernung oder Annäherung Gottes zu den Menschen bezeichnen, sind bildliche Ausdrücke der populären Sprache. Wenn gesagt werden soll, Gott habe etwas genau gewußt, so heißt es: er kam hin und besah es in der Nähe, (wie wir Menschen). Auch bedeutet das Naheseyn, die Annäherung oder das Wohnen Gottes, das sich aufhalten bey jemand, seinen Schutz, Beystand, Proben seiner Liebe, seines besondern Wohlwollens, als Ps. 91, 15. Matth. 28, 20. Joh. 14, 23. 24., Erhörung des Gebets Matth. 18, 20. Hingegen die Entfernung,

das

das Fernseyn, Verlassen bedeutet die Entziehung oder Versagung des Beystandes und Schutzes, Hülfloslassung u. s. w. (Vergl. §. 22. zu Ende und M. not. 4. p. 52.)

§. 24.

Weisheit Gottes. [M. §. 10. p. 46.]

I. Auch diese Eigenschaft steht mit der Allwissenheit Gottes in der genauesten Verbindung, und kann aus derselben hergeleitet werden. Denn zur Allwissenheit Gottes gehört auch dies, daß er die deutlichste Vorstellung von dem Zusammenhange aller Dinge hat, also auch die deutlichste Vorstellung von dem Zusammenhange der Mittel und Zwecke. Die Einsicht in diesen Zusammenhang der Mittel und Zwecke nennt man nun eben Weisheit, und bey Gott Allweisheit, weil er die allervollkommenste Einsicht dieser Art besitzt. Daher nennt ihn Paulus 1 Tim. 1, 17. μονος σοφος, (al. θεος) den Allweisen, sapientissimus, auch Br. Judä, V. 25. Es gehört also zweyerley zur göttlichen Weisheit: 1) Gott hat die besten Absichten oder Endzwecke (fines, consilia). Man wirft die Frage hier auf: welchen Endzweck Gott bey der Schöpfung und Erhaltung der Welt habe? Die ältern Theologen geben häufig die Antwort: seine Ehre und Majestät wäre der letzte Zweck, und führen die biblischen Stellen an, wo es heißt: er habe zu seiner Ehre, (d. i. damit seine Majestät erkannt werde,) etwas gethan oder hervorgebracht. Es ist dies sehr richtig in Beziehung auf die Menschen und andere vernünftige Wesen gesagt, die seine Ehre erkennen sollen; aber als alleiniger allgemeiner Zweck kann die Ehre, für sich betrachtet, nicht angesehn werden. Denn Gott selbst kann an Ehre, die ihm andere beylegen, nichts gelegen seyn, er kann auch keinen Zuwachs derselben bekommen. Daher sagen andere, Gott habe die Menschen und ihre Wohlfahrt zur Absicht gehabt bey der Weltschöpfung. Dies kann einen richtigen Sinn haben, wenn es nur nicht dahin gedeutet wird, Gott habe alles lediglich um der Menschen Willen geschaffen. Dies hieße von den Menschen sehr stolz, und von Gott sehr klein urtheilen, als wenn er sich nur Einen Zweck zu erreichen, vorgesetzt, und alles bloß um des Menschen willen, der nur einen so kleinen Theil des unermeßlichen Weltalls ausmacht, hervorgebracht habe. — Man faßt es also im Allgemeinen richtiger so: Gott hatte die Absicht, jedem seiner Geschöpfe denjenigen Grad von Vollkommenheit beyzulegen, dessen dasselbe fähig und empfänglich ist, und dazu gebraucht er die schicklichsten Mittel; und eben hieraus erkennen wir die Güte, Macht und Weisheit Gottes. Dies heißt in der heiligen Schrift: er schuf

alles zu seiner Ehre, d. i. man soll aus den Geschöpfen des Schöpfers Majestät und herrliche Eigenschaften erkennen lernen. Dies zu erkennen sind aber nur moralische Geschöpfe fähig, zu denen wir gehören. Ps. 19. und anderwärts. (Vergl. §. 18. Num. I. Anm.) 2) Er wählt aber auch zur Erreichung dieser besten Zwecke jederzeit die besten Mittel (media, instrumenta). Er weiß sie nicht nur, (vermöge seiner Allwissenheit), sondern er besitzt auch das Vermögen, sie anzuwenden und zu gebrauchen, (vermöge seiner Allmacht). Gott wird sich also, weil er allwissend und folglich untrüglich ist, in der Wahl der Mittel nie irren können; mithin nie unzweckmäßige, vergebliche und schädliche Mittel wählen. Eben so wenig wird er je überflüssige Mittel anwenden, sondern gerade so viel, als zur Erreichung seines Zwecks hinreichen, und zwar auf dem kürzesten Wege, (denn das Gegentheil würde Mangel in der Kenntniß voraussetzen). Dies drückt man so aus: Gott handle nach dem Gesetz der Sparsamkeit (ex lege parsimoniae), Deum ire via brevissima, nach dem Axiom: quod fieri potest per pauca, non debet fieri per plura. Wir sehn auch aus unzähligen Beobachtungen, daß Gott in der Körperwelt, so wie in der moralischen, immer nach diesem Grundsatz handelt. Aber da wir den Zusammenhang der Dinge nicht übersehn, so können und dürfen wir in einzelnen gegebenen Fällen uns nicht anmaßen, zu beurtheilen, welches der kürzeste Weg sey, und welches die besten Mittel zur Erreichung der göttlichen Absichten seyen. Oft scheint uns etwas absichtslos, zweckwidrig oder überflüssig. Der Satz des Paulus (1 Cor. 1, 25.): daß die Werke und Thaten Gottes, die uns Menschen thöricht und unweise vorkommen, alle Menschenweisheit weit übertreffen, bewährt sich in der physischen und moralischen Welt. [S. Reimarus Abhandlungen über die Wahrheiten der natürlichen Religion, S. 206. (vierte Ausgabe); und Jacobi's Betrachtungen über die weisen Absichten Gottes, Hannover 1765 u. ff. 4 Thle. 8.] Die Wissenschaft, in welcher die Absichten und Endzwecke Gottes bey der Schöpfung und Regierung der Welt untersucht werden, heißt Teleologie. (S. hierüber §. 15., auch §. 68. zu Ende.)

II. Da diese Lehre von der Weisheit Gottes so ungemein praktisch ist, und unser Herz theils zu frommen, dankbaren und ehrfurchtsvollen Gesinnungen gegen Gott erweckt, theils auch in Leiden und Bekümmernissen eine nie versiegende Quelle des Trostes und der Beruhigung ist; so fordern uns die biblischen Schriftsteller sehr zur Betrachtung der Weisheit Gottes auf. Man kann die Hauptstellen davon unter zwey Klassen bringen: 1) Von der Erkenntniß der Weisheit Gottes aus der Schöpfung und Regierung der physischen Welt. Dahin gehört Ps. 104. ganz, vergl. V. 24. Sprichw. 3,

19. f.

19 f. Jes. 40, 13 f. Auch die Stelle Sprichw. 8, 22 — 30., wo die Weisheit Gottes personificirt wird. Salomo führt hier alles an, was von derselben gesagt werden kann, um sie zu empfehlen, und zeigt, daß es diejenige Vollkommenheit sey, wodurch sich Gott so vorzüglich verherrliche, bey dem Bau und der Regierung der Welt. Er setzt im Vorhergehenden und Folgenden die Thorheit und Einsichtslosigkeit entgegen. 2) Von der Offenbarung der Weisheit Gottes in den mannichfaltigen Anstalten für die moralische Welt, besonders denjenigen, die er zur moralischen Vervollkommnung und Besserung des Menschengeschlechts gemacht hat. Denn sittliche Vervollkommnung und die damit in gleichem Verhältniß stehende Glückseligkeit sind die höhere Bestimmung des Menschen und aller moralischen Geschöpfe. Auf diese großen Anstalten machen uns sonderlich die Schriftsteller des neuen Testaments aufmerksam. Christus sagt Matth. 11, 19. ἡ σοφια (θεου) ἐδικαιωθη ἀπο των τεκνων αὐτης, d. i. die weisen Anstalten Gottes, (die sich bey Sendung und Ausrüstung der Lehrer und Bekanntmachung ihrer Lehren offenbart,) werden von ihren Verehrern als gut und heilsam anerkannt. Eben dies wendet Paulus auf die christliche Lehre an, an welcher man damals so viel auszusetzen fand, besonders 1 Cor. 1. und 2. Gerade in den Lehren und Maximen, die den Juden und Heiden am anstößigsten schienen, lag der größte Beweis der göttlichen Weisheit. Derjenige Theil der göttlichen geoffenbarten Lehre, der die Heilsordnung genannt wird, wird von Paulus dort vorzugsweise σοφια genannt, 1 Cor. 1, 21 f. vergl. mit Röm. 11, 33., obgleich den Menschen vieles darin thöricht vorkomme. [M. not. 7. p. 47.] Aber der Sinn für das Moralische und für die weisen Anstalten Gottes zur sittlichen Vervollkommnung und Wiederherstellung der Menschen ist gleichsam der Maaßstab, wonach man beurtheilen kann, wie weit die Menschen in Erfüllung ihrer Bestimmung gekommen sind. Wer dafür keinen Sinn hat, kein Interesse, der ist noch sehr weit davon entfernt. Daher sagt die Bibel auch von den reinsten und vollkommensten sittlichen Geschöpfen Gottes, den Engeln, daß sie die Weisheit Gottes in den Anstalten zur sittlichen Vervollkommnung der Menschen durch Christum bewunderten, mit Freude dabey verweilten und begierig danach forschten, Ephes. 3, 10. 1 Petri 1, 12. So Paulus auch Coloss. 2, 3., es liege darin ein unergründlicher Schatz der göttlichen Weisheit verborgen.

Anm. Das hebräische Wort חכם חָכְמָה, und die griechischen Wörter σοφος und σοφια bedeuten ursprünglich Geschicklichkeit, Kunst, und werden sonderlich von Künstlern gebraucht. Vergl. 2 Mos. 31, 3. Hom. Il. XV, 412. Nachher bedeutet es jede Geschicklichkeit und Gelehrsamkeit, und חֲכָמִים docti, Pred. 1, 18. Jes. 19, 11. 1 Cor. 1, 20. (που σοφος; που γραμματευς;) Die allgemeinere Bedeutung ist dann erst nach und nach in den alten Sprachen aus jener entstanden.

§. 25.

Die Lehre von der Beschaffenheit und den Vollkommenheiten des göttlichen Willens. Einleitung dazu.

[M. §. 11. p. 47. und §. 13. not. p. 51.]

I. Was man unter dem Willen Gottes verstehe? Wir nehmen auch hier wieder unsere Begriffe und Ausdrücke von dem her, was wir bey dem menschlichen Geiste beobachten, und denken dann alles Unvollkommene weg. Dies ist die Grundlage unserer Erkenntniß. (S. §. 18. zu Ende.) Der menschlichen Seele legen wir eine doppelte Kraft bey, oder vielmehr eine doppelte Modification und Aeußerung ihrer Kraft, das Denken und das Wollen, oder Verstand und Willen, und das, was diesem analog in Gott ist, nennen wir eben so. Bisher ist nun von dem Verstande Gottes gehandelt, und von den Eigenschaften Gottes, bey welchen sich derselbe hauptsächlich offenbart. Nun also von dem Willen und den dazu gehörigen Eigenschaften. Der Wille des Menschen ist vom Verstande abhängig. Wir sagen von der menschlichen Seele, daß sie wolle oder einen Willen habe, sofern sie Neigung empfindet für das, was sie als zweckmäßig erkennt; hingegen eine Abneigung gegen das, was ihr als zweckwidrig vorkommt. Eben so auch bey Gott. Man erkennt den Willen der Menschen und Gottes aus den Wirkungen und Aeußerungen desselben, oder aus den Handlungen. Die Wörter, welche die Bibel von dem Willen Gottes gebraucht, sind: חָפֵץ und das Substantiv חֵפֶץ, eben so רָצָה und das Subst. רָצוֹן; die LXX übersetzen sie durch θελω, βουλομαι, θελημα, βουλη, und das רָצָה hauptsächlich durch εὐδοκειν und εὐδοκια. Letzteres wird auch oft von der Willkühr, oder vielmehr Freyheit des göttlichen Willens gebraucht, (רְצוֹן יְהוָה). In diesen Bedeutungen nehmen daher auch die griechischen Juden und die Schriftsteller des neuen Testaments diese Wörter; vergl. Ephes. 1, 11. Ps. 115, 3. — Sehr oft werden diese Wörter außerdem von den Sachen selbst gebraucht, die Gott bekannt macht, als seinem Willen, oder die er durch Gesetze gebietet, als Luc. 11, 2. γενηθητω το θελημα σου, Ephes. 5, 17., Röm. 12, 2., und βουλη θεου sind Gottes Rathschlüsse, oder sein Plan zum Besten der Menschen, (חֵפֶץ יְהוָה, Jes. 53, 10.); daher es vorzugsweise von den wohlthätigen Anstalten zur sittlichen Vervollkommnung und Besserung durch Christum gebraucht wird. Apostelgesch. 20, 27. vergl. mit V. 20. Noch eine Bedeutung ist zu merken, die mit jener zusammenhängt. Wenn die verba volendi und eligendi mit בְּ construirt werden, oder im Griechischen mit ἐν oder εἰς, (z. B. חָפֵץ mit בְּ, oder בָּחַר, εὐδοκειν ἐν τινι), so bedeuten sie: jemanden geneigt seyn, ihn lieben, ihm Wohlwollen bezeigen, ungefähr

wie

wie bene cupere, velle, wohl wollen; auch etwas gern thun; kurz, was φιλειν heißt. Marc. 12, 38. θελειν steht in der Parallelstelle Luc. 20, 46. φιλειν. Auch θελειν mit dem Accus. heißt lieben, Wohlgefallen haben, Matth. 27, 43. Daher bedeuten nun die Wörter θελημα, βουλη, εὐδοκια oft den gnädigen Willen Gottes, sein Wohlwollen, die Beweise seiner Zufriedenheit, die er jemanden giebt.

II. Ueber die verschiedenen Eintheilungen des Willens Gottes und der göttlichen Rathschlüsse (decreta). Man sagt von Gott, er beschließe etwas, oder fasse einen Rathschluß, wenn er will, daß etwas außer ihm seyn oder geschehn soll. [M. p. 51. not.] So vielerley und verschieden die Objekte sind, auf welche sich die Erkenntniß des göttlichen Verstandes erstreckt, eben so vielerley sind auch die Objekte seines Willens. Man vergleiche also das oben Gesagte von den Objekten der göttlichen Erkenntniß oder der Allwissenheit, §. 22. Num. 1. Denn Gott wählt und will wie jeder andere vernünftige Geist nur das, was sein Verstand für gut erkennt. Es hängt also auch bey ihm sein Wille allemal von seiner Erkenntniß und Einsicht ab, und die allgemeinen Gegenstände seines Wollens oder Nichtwollens sind alle Dinge, die sein Verstand als zweckgemäß oder zweckwidrig erkennt. Da nun seine Erkenntniß immer die richtigste und beste ist, so muß auch sein Wille immer der beste seyn. — Was das Verhältniß des Willens Gottes gegen die Menschen betrifft, so sagt die Bibel a) in sehr vielen Stellen, daß er die Wohlfahrt aller Menschen wolle. Aber es giebt auch b) Stellen, worin das Gegentheil behauptet zu werden scheint, daß er die Wohlfahrt einiger Menschen nicht wolle, sondern ihr Unglück, ihre Verdammniß. Nämlich nach der populären Denk- und Sprechart, besonders in der alten Welt, wird oft alles, was geschieht, als unmittelbare Wirkung Gottes dargestellt und seinem ausdrücklich beschließenden Willen zugeschrieben, was wir in der philosophischen Sprache der Zulassung Gottes oder dem bloß auf entferntere Art concurrirenden Willen Gottes beylegen. So auch bey Homer und andern alten Schriftstellern. Wir finden da einzelne Stellen, welche die erhabensten und anständigsten Begriffe von der Gottheit verrathen; und an andern Orten wird der Gottheit wieder das Wollen und Vollbringen solcher Handlungen beygemessen, die ihr nach jenen Begriffen nicht anständig sind. Viele Gelehrte aber, die sich in diese Vorstellungs- und Sprechart nicht zu finden wußten, nahmen auch in der heiligen Schrift die letztere Gattung von Stellen für sich allein, ohne sie mit jenen zu vergleichen und zu verbinden, und verstanden sie daher nicht im Sinne und Geiste jener Schriftsteller. Daher entstanden seit dem fünften Jahrhundert die heftigen Streitigkeiten über die Prädestination, die in der römi-

schen Kirche bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein fortgedauert haben, und die auch zwischen der lutherischen und reformirten Kirche, besonders im siebzehnten Jahrhundert, mit großem Eifer von beiden Theilen geführt sind. Um nun den anscheinenden Widerspruch in jenen biblischen Stellen zu heben, und sich in den Streitigkeiten leichter helfen zu können, hat man verschiedene Distinctionen und Eintheilungen des göttlichen Willens erfunden, wodurch die Sache faßlicher gemacht wird. Folgende Eintheilungen sind die üblichsten:

1) In antecedentem und consequentem. Voluntas antecedens heißt auch prima s. primitiva, und consequens auch secunda s. finalis s. decretoria. Diese Unterscheidung ist sehr alt. Wir finden sie nicht nur schon bey Johann von Damaskus im achten Jahrhundert, (seit dessen Zeiten sie auch von den Scholastikern stets beybehalten ist), sondern schon bey Chrysostomus im vierten Jahrhundert, (homil. 1. in Ephes.; daselbst: θελημα προτερον και δευτερον, προηγουμενον και έπομενον), und Chrysostomus hat sie wieder von Plato. [Semler's Dogm. 293.] Diese ganze Unterscheidung ist von etwas Analogem in der menschlichen Seele hergenommen. Wir haben gewisse Grundtriebe. In so fern wir uns nun diese als auf keinen bestimmten Gegenstand gerichtet denken, sind sie voluntas antecedens animi humani; sobald sie aber auf bestimmte Objekte gerichtet sind, voluntas consequens, z. B. Liebe und Abscheu: so lange sie auf keinen bestimmten Gegenstand gerichtet sind, gehören sie zum ersten; sobald jenes aber der Fall wird, zum andern. So denkt man sich es nun auch in Gott. Nach seiner voluntas antecedens will er das Wohl und die Vollkommenheit aller seiner Geschöpfe. Die voluntas consequens besteht nun aber in der Anwendung dieses seines allgemeinen Willens auf einzelne Objekte. Wenn Gott also jedem einzelnen Geschöpfe so viel Gutes erweiset, als dasselbe fähig und empfänglich ist, so heißt dies, er handelt nach seinem nachfolgenden oder beschließenden Willen. Diese voluntas consequens zeigt sich also hauptsächlich in den Rathschlüssen Gottes. Beide voluntates sind daher oft in ihren Wirkungen verschieden, ungeachtet keine mit der andern an sich streitet und keine die andere verändert; keine ist auch der Zeit nach eher oder später, (denn so wie Gott alles auf einmal erkennt, so will er auch alles auf einmal,) obgleich ein Gegenstand des göttlichen Willens später existiren kann, als der andere. Wenn ich nun sage: Gott will alle Menschen selig machen, (1 Tim. 2, 4.), so heißt dies in der Schulsprache voluntas antecedens Dei, (die Absicht, der Endzweck Gottes); setze ich aber die Bestimmung hinzu: er macht nur die Frommen wirklich selig, weil nur die des allen Menschen zugedachten Glücks fähig und empfänglich sind, (Marc.

(Marc. 16, 16.) so ist das voluntas consequens. Gott will also ex voluntate antecedente die Seligkeit aller Menschen, auch der Gottlosen; ex voluntate consequente will er aber die Verdammniß der Gottlosen. Beurtheilung der Eintheilung: a) In so fern man sich durch diese Eintheilung in der Lehre von den Eigenschaften Gottes, von den Rathschlüssen und der Providenz manches erleichtern, und es kurz und faßlich ausdrücken kann, mag sie beybehalten werden. Man muß aber dabey nicht auf den Ausdruck, sondern auf die Sache selbst sehn. Denn b) der Ausdruck ist immer unbequem. Man verbindet nämlich gar zu leicht den Begriff der Succession und Veränderlichkeit der göttlichen Rathschlüsse damit. Wenn man die Ausdrücke eigentlich nehmen wollte, so würden sie auch etwas widersprechendes in sich fassen. Denn dasjenige, wovon man sagt, daß es Gott antecedenter gewollt habe, das aber gleichwohl consequenter nicht geschehn sey, das hat Gott eigentlich niemals gewollt. Denn Gott kann keine Endzwecke haben, die er nicht erreicht. Es ist also nur so ausgedrückt, wie es uns Menschen scheint, und wie wir es nach uns beurtheilen. [S. Töllner's Vermischte Aufsätze, Samml. II. Num. I.: Kann Gott Endzwecke haben, die er nicht erreicht?]

2) Man hat auch noch viele andere Eintheilungen, auf welche sich die Bemerkungen Num. I. am Ende gleichfalls anwenden lassen. Als: man unterscheidet: voluntatem absolutam (unbedingt) und conditionatam s. ordinatam (bedingt). Man denkt sich hier den Willen Gottes in Beziehung auf die Menschen, oder überhaupt auf moralische Geschöpfe. Voluntas absoluta, wenn Gott etwas will, ohne dabey eine Bedingung festzusetzen, oder, welches einerley ist, ohne die freyen Handlungen der moralischen Geschöpfe zu berücksichtigen. Dahin gehört z. B. die Anordnung der äußern Schicksale einzelner Menschen oder ganzer Völker, die oft gar nicht nach ihrem moralischen Werthe gemacht ist. (S. Röm. 9.) — Voluntas conditionata, wenn Gott etwas unter gewissen Bedingungen will, oder wenn er auf die freyen Handlungen der moralischen Geschöpfe Rücksicht nimmt, und danach seinen Willen bestimmt, z. B. Marc. 16, 16. ὁ πιστευσας, σωθησεται· ὁ δε ἀπιστησας, κατακριθησεται. Wenn nun die Bedingung von dem Menschen erfüllt wird, und also der Wille Gottes vollzogen wird, so nennt man dies voluntatem Dei efficacem, (den wirksam gewordenen); wenn die Bedingung nicht erfüllt wird, und es also anders geht, als es Gott beabsichtigt zu haben schien, so nennt man es voluntatem non-efficacem, (den unwirksam gebliebenen Willen Gottes). Die Ausdrücke sind wieder sehr unbequem. Denn alles, wovon Gott voraussah, daß es geschehn werde, hat er immer gewollt; und das, wovon er weiß, daß es nicht geschehn wird, kann er niemals gewollt haben.

§. 26.

Von der Freyheit, Unveränderlichkeit, und Wirksamkeit oder Thätigkeit des göttlichen Willens.

I. Freyheit des göttlichen Willens (libertas voluntatis, arbitrium Dei). [M. p. 51. not.]

1) Was unter der Freyheit des göttlichen Willens verstanden werde und worauf sie sich gründe? Die Lehre von der Freyheit eines moralischen Wesens hat für uns, die wir nicht ganz Geist sind, sondern unserm einen Theile nach der Sinnenwelt angehören, allerdings viel Schwierigkeiten und Dunkelheiten, deren genaue Erörterung aber in die Philosophie gehört. Die darüber angestellten Forschungen in der kritischen Philosophie haben vieles in der Sache sehr aufgehellt. — Wenn man unter der Freyheit ein Vermögen versteht, aus verschiedenen einander entgegengesetzten Dingen zu wählen, ohne daß ein Beweggrund vorhanden ist, warum man jenes vor den andern wählt, so ist der Wille Gottes nicht frey. Aber dies ist auch nicht Freyheit, ist nicht frey wollen oder handeln, sondern: nach blinder Willkühr handeln, (pro lubitu, arbitrio, ut stet pro ratione voluntas), und das wäre die größte Unvollkommenheit, die sich also bey Gott nicht denken läßt, und nach welcher er als Regierer der Welt einem furchtbaren Tyrannen gleich seyn würde, der ohne Grund begnadigte oder verurtheilte, der also auch den Frommen ewig verdammen und den Bösen ewig selig machen könnte. — Vielmehr besteht die Freyheit eines moralischen Wesens in dem Vermögen, nach seinen Einsichten zu wollen und zu handeln, ohne weder durch innere noch durch äußere Nothwendigkeit zum Gegentheile gezwungen zu werden. Es ist aber nicht möglich, daß man ohne Bewegungsgrund etwas wollen oder nicht wollen könne; jede Wahl des Willens bey einem moralischen Wesen muß also ihren Grund haben, und dieser Grund der Wahl des Willens ist im Verstande zu suchen. Der Verstand erkennt das Gute oder Böse; diese Erkenntniß erweckt Vergnügen oder Unlust; diese Empfindung des Vergnügens oder der Unlust bestimmt den Willen zum Begehren oder Verabscheuen; und der Wille determinirt sich dann dem gemäß zu wirklichen Handlungen. Wenn nun jemand nach den Einsichten seines Verstandes etwas begehrt oder verabscheut hat, ohne daß Zwang von innen oder außen statt fand, so hat er frey gewollt; hat er nun auch dem gemäß gehandelt, ohne daß Zwang dabey war, so hat er frey gehandelt. Wenn ich mich daher innerlich durch Leidenschaften zum Wollen oder Handeln bestimmen lasse, oder äußerlich durch Hindernisse und unwiderstehliche Macht dazu bewogen werde, so habe ich nicht frey gewollt oder gehandelt. Diese Freyheit des Willens und

und der Handlungen muß Gott, als dem reinsten sittlichen Wesen, nothwendig im höchsten Grade zukommen, (nur freylich so, daß alle Succession dabey ausgeschlossen wird, §. 25.), da er (1.) als ein geistiges, und zwar als das vollkommenste geistige Wesen, das mit dem reinsten moralischen Willen versehn ist, gedacht werden muß, (§. 19.). Bey uns Menschen und jedem moralischen Wesen halten wir es für die größte Vollkommenheit, wenn wir frey wollen und handeln können, und Mangel der Freyheit, oder Zwang, von innen oder außen, für die größte Unvollkommenheit. Wir schließen also mit Recht, (viâ eminentiae), daß diese Vollkommenheit bey Gott im höchsten Grade seyn müsse, da ihm (2.) die höchste Unabhängigkeit zukommt, die ohne Freyheit nicht statt finden kann. Ueberhaupt gilt in der Sinnenwelt das Gesetz der Nothwendigkeit, in der moralischen Welt aber das Gesetz der Freyheit. In der Sinnenwelt ist alles begränzt, bedingt und dem Wechsel des Raumes und der Zeit unterworfen; in der moralischen Welt aber ist alles ohne Schranken, frey und unabhängig von Raum und Zeit. Wir selbst sind unserm edelsten Theile nach Mitglieder dieser Welt, und haben daher Freyheit und Sinn dafür; nur unsere Verbindung mit der Sinnenwelt erschwert uns den Gebrauch derselben, und auch den Begriff selbst. (3.) Es läßt sich auch die Schöpfung, Erhaltung und weise Regierung der Welt ohne Freyheit des Schöpfers und Regierers im Wollen und Handeln gar nicht denken, so wenig, als alle ihm zukommende sittliche Eigenschaften. Die Anordnungen und Einrichtungen im Weltall sind auch von ihm alle so gemacht, daß kein Geschöpf im Stande ist, sie durch den Aufwand aller seiner Kraft und Kunst zu stören und zu zerrütten. (S. oben bey der Allmacht, §. 21., und Weisheit, §. 24.) Dagegen hat man den Einwurf gemacht: „Gott könne nicht anders handeln, als immer zweckmäßig; er könne nicht anders wählen, als immer nur das Beste. So müsse er nothwendig handeln und wählen. Hier sey also doch Nothwendigkeit, und die Freyheit falle dadurch weg.“ Allein es ist eine Täuschung durch ein bloßes Wortspiel. Nothwendig nennt man hier das, was in der nothwendigen, d. i. wesentlichen und unfehlbaren, Erkenntniß Gottes seinen Grund hat. Gott will und wählt nichts, als was sein Verstand für gut erkennt, (wie jeder vernünftige Geist). Weil nun sein Verstand untrüglich ist, und weil er also keine Sache anders einsehn und erkennen kann, als wie sie wirklich ist, so nennt man deswegen seine Wahl nothwendig; nicht aber darum, weil sie mit Zwang verbunden ist. Der menschliche Verstand irrt hingegen oft, und seine Wahl ist oft nur scheinbar frey. Das ist aber der höchste Grad der Freyheit eines moralischen Wesens, immer nur das zu wollen und zu thun, was der Verstand für das Beste erkannt hat.

2) Die Lehre der Bibel von der Freyheit des Willens Gottes, sonderlich in Austheilung oder Versagung seiner Wohlthaten, beruhet auf eben diesen Grundsätzen, und ist denselben gemäß zu erklären. Aber in den alten Sprachen mangelt es an ganz bestimmten Ausdrücken für den reinen Begriff Freyheit, und es werden dafür häufig solche gebraucht, die Willkühr anzeigen, weil man die Begriffe noch nicht fein und genau genug zu unterscheiden wußte, und die philosophischen Ausdrücke können auch, wenn dergleichen wirklich da sind, in der populären Rede nicht gebraucht werden, weil sie unverständlich sind. Man bemerkt in der heiligen Schrift, daß überall richtige Begriffe zum Grunde liegen, obgleich nicht philosophisch entwickelt, auch nicht in philosophischer Sprache vorgetragen, sondern in populärer. Wenn es daher heißt: Gott beglückt, wen er will; behandelt hart, wen er will; u. s. w.: so heißt das nicht: er handelt nach blinder Willkühr, handelt in Leidenschaft, wie es ihm einfällt, als Tyrann; sondern es heißt: er folgt seinen allervollkommensten Einsichten, wie er es für das Beste erkennt. So 1 Cor. 12, 11. Jes. 45, 9. 10. Da wir die Herrscher unter den Menschen besonders deswegen für glücklich halten, weil sie mehr Freyheit haben, als andere, und weniger vom äußern Zwang abzuhängen scheinen; so entlehnt die populäre Sprache der Bibel oft Ausdrücke, die wir von Regenten und dem uneingeschränkten Gebrauch ihrer Freyheit gebrauchen, und trägt sie auf Gott über, z. B. wenn von Begnadigungsrecht, Verurtheilung u. s. w. die Rede ist. Sie müssen aber nach der Absicht der heiligen Schrift Gott anständig erklärt werden, daß man nämlich von dem Begriff selbst das absondert, was bey menschlichen Regenten Unvollkommenheit und Fehler ist, z. B. wenn sie jemanden ohne Grund, bloß aus Leidenschaft, verurtheilen oder begnadigen. Denn das ist keine wahre Freyheit, wenn der Wille dem Verstande nicht gehorcht. — Wenn es Gott also diesem oder jenem einzelnen Menschen, oder auch wohl ganzen Nationen, wohl gehn läßt, sie hervorzieht und groß macht, andere hingegen im Leiden, in Dürftigkeit und Niedrigkeit schmachten läßt; so handelt er darin nach seiner Freyheit, d. h. nicht aus Eigensinn, um sich als Despot zu zeigen, sondern aus weisen Gründen, weil er sieht, daß es so am besten und zweckmäßigsten ist, um ihrer oder anderer willen, wenn wir gleich die Ursache nicht immer wissen oder ergründen können. Weil wir nun aber die Gründe und Ursachen nicht einsehn; so sind wir geneigt, zu glauben, daß keine Gründe und Ursachen da wären, und daß Gott willkührlich handle, drücken es auch in der Sprache oft so aus, weil es uns so scheint. Ausdrücke der populären Sprache also, die zu besagen scheinen: Gott habe willkührlich gehandelt, oder etwas willkührlich beschlossen, besagen oft bloß so viel, als: wir wissen die Gründe nicht, die Gott bestimmt haben, so oder so zu handeln, und können sie auch nicht ein=

einsehn. [S. M. p. 51. not.] Und eben so ist seine Regierung in der intellektuellen und moralischen Welt frey. Einem Volke giebt er z. B. viel Kultur, Religionserkenntniß, einem andern weniger; er läßt dies alles periodenweise dauern und im beständigen Kreislauf gehen. Vergl. Ephes. 1, 4 — 14. — Aber bey unserer Kurzsichtigkeit scheint uns hier oft vieles ungerecht, widersprechend und unerklärbar. Hiebey ist nichts beruhigender, als eben die feste Ueberzeugung, daß Gott nach seiner höchsten Freyheit will und handelt, d. i. nach seinen jederzeit untrüglichen Einsichten, nach welchen er immer weiß, was das Beste ist. Eine Hauptstelle hievon ist Röm. 9. wider das jüdische Vorurtheil, daß die israelitische Nation ausschließungsweise die heilige gottgeliebte Nation sey, die er allen andern Völkern vorziehe. Daher behaupteten die Juden, Gott könne sie nicht verstoßen, und die Vorrechte, die er ihnen vor andern gegeben habe, könnten nie auf die Heiden übergetragen werden. Dies gebrauchten sie daher auch als einen Gegengrund gegen das Christenthum, welches lehrt, daß Gott alle Menschen liebe, und daß alle dieser Vorrechte empfänglich wären. Paulus zeigt demnach, daß Gott in Austheilung seiner Wohlthaten nach seiner Freyheit verfahre, und daß es hier nicht auf vermeintes eigenes Verdienst und eigenes Streben der Menschen ankomme, daß ihn auch niemand deswegen tadeln oder ihm vorschreiben dürfe. V. 11. ἱνα ἡ του θεου προθεσις κατ᾽ ἐκλογην μενῃ, d. i. der Wille Gottes muß frey bleiben, (ἐκλογη, libertas in eligendo, wie auch Josephus hat), muß dafür anerkannt werden. — Ephes. 1, 5. 11. εὐδοκια θεληματος. — Abraham hatte mehr Kinder, und doch erhielt nur der Eine Isaak die große Verheißung, V. 7 f. — Isaak hatte zwey Söhne, Jakob und Esau, zu gleicher Zeit geboren; den Nachkommen des ersten ließ er es wohl gehn, die Nachkommen des andern ließ er dienstbar werden, V. 10 f. Aus diesen und mehrern andern Beyspielen zieht Paulus V. 18. den Schluß: ὁν θελει, ἐλεει· ὁν δε θελει, σκληρυνει, (Hiob 39, 16.), vergl. V. 15. ἐλεησω, ὁν ἀν ἐλεω, και οἰκτειρησω, ὁν ἀν οἰκτειρω, aus 2 Mos. 33, 19., ich theile nach Gefallen (pro lubitu, Freyheit) meine Wohlthaten aus, an wen ich will, nach meiner untrüglichen Einsicht. Paulus führt auch nachher Gründe an, warum Gott oft so wolle und handle; nämlich oft um anderer willen, um sie abzuschrecken, um des Wohls des Ganzen willen, V. 22.; und wenn wir auch, (wie oft,) die Ursachen nicht ergründen könnten, so müßten wir uns bescheiden in seinem Willen beruhigen, V. 20. 21. Es ist also in dieser Stelle nicht die Rede von Prädestination einzelner Menschen zur Seligkeit oder Verdammniß per absolutum decretum. Diese Prädestination ist nicht unbedingt, sondern an die Erfüllung oder Nichterfüllung gewisser Bedingungen von Seiten des Menschen gebunden. Hier ist von Regierung der Welt und der äußern Schick-

Schicksale der Menschen und ganzer Völkerschaften die Rede; und Paulus sagt, Gott sey an die Gründe nicht gebunden, um deren willen er nach unserer Meinung jemanden etwas geben oder nicht geben müsse. Er handle nach Gründen und Maximen, die uns oft ganz unbekannt wären, die aber höchst weise seyen. [S. Nösselt Interpr. gramm. c. IX. ep. ad Rom. in opusc. ad interpr. S.S. Fasc. 1. p. 125 seq.]

II. Unveränderlichkeit des göttlichen Willens. So wie sein Wesen selbst unveränderlich ist, so muß es auch sein Wille seyn. (S. §. 20. am Ende.) Denn da sich der Wille Gottes allezeit auf seine untrügliche und fehlerfreye Erkenntniß der Dinge gründet, so kann er unmöglich bald dies bald jenes wollen, oder seine Meinung über irgend etwas ändern. Denn daß der Wille des Menschen veränderlich ist, liegt eben in der Mangelhaftigkeit und Trüglichkeit seiner Erkenntniß. Dies besagen auch viele biblische Stellen; z. B. Ps. 33, 10. 11. (Jehovah zerstört die Entwürfe der Völker, aber seine Entwürfe bleiben ewig); Ps. 119, 89 — 91. Röm. 11, 29. (ἀμεταμελητα χαρισματα θεου); 1 Sam. 15, 29. (er ist nicht ein Mensch, daß ihn etwas gereuen sollte); in Vergleichung mit §. 20. Also, die anthropopathischen Stellen, wo es heißt: Gott gereue etwas, 1 Mos. 6, 7., oder wo es heißt: es sey nicht seinen Absichten gemäß gegangen, Jes. 38, 1 f. Jonas 3, 9., sind Gott anständig auszulegen. Denn Moses und die Propheten wußten wohl, daß Gott kein Mensch sey, den etwas gereue. (4 Mos. 23, 19.) Wenn nämlich etwas anders ausfällt, als wir es erwartet hatten, oder wenn die Sache durch göttliche Regierung oder Zulassung eine ganz andere Wendung nimmt, als sie, unserer gewöhnlichen Erfahrung nach, hätte nehmen sollen; so heißt das in der Sprache des Alterthums: es gereuete Gott, er änderte seinen Entschluß; es geschah nicht so, wie er es wollte.

III. Wirksamkeit oder Thätigkeit (vis s. effectus voluntatis divinae) des göttlichen Willens. Was Gott will, das kann er auch: und seine Kraft hat keine Gränzen und keine Einschränkung. Dies ist die Allmacht Gottes, wovon §. 21., als einer nothwendigen Eigenschaft des göttlichen Wesens überhaupt.

§. 27.

Ueber die moralischen Attribute des göttlichen Willens überhaupt, und den Begriff derselben.

1) In so fern alles, was Gott mittelbar und unmittelbar bekannt macht oder redet, wahr und zuverlässig ist, schreiben wir ihm Wahrheit oder Wahrhaftigkeit zu. (§. 28.)

2) In

2) In so fern er geneigt ist, seinen Geschöpfen alles Gute zu erweisen, dessen sie empfänglich sind, nennen wir ihn gütig. (§. 28.)

3) In so fern er selbst alle sittlichen Vollkommenheiten besitzt, und folglich das Gute liebt und das Böse verabscheut, wird er heilig genannt. (§. 29.)

4) In so fern er diese seine Gesinnung gegen die Geschöpfe durch Handlungen an den Tag legt, wird ihm Gerechtigkeit zugeschrieben. (§. 30. 31.)

Anm. Leibnitz (Theodic. P. II. §. 151.) definirt die Heiligkeit Gottes so, sie sey nichts anderes als seine höchste Güte. Auf eben die Art erklärt er sich über die Gerechtigkeit Gottes; und ihm folgen Wolf, Baumgarten, Eberhard, und mehrere neuere Philosophen und Theologen, sonderlich aus der Wolfischen Schule. Wolf sagt, nach Leibnitz: iustitia Dei est benignitas ad leges sapientiae temperata; und andere fassen es noch kürzer: „die Gerechtigkeit Gottes ist die verhältnißmäßige Güte Gottes".

Diese Philosophen haben den Begriff der Gerechtigkeit darum so erhöht, um den Mißdeutungen zu begegnen, denen der gewöhnliche Begriff ausgesetzt zu seyn schien. Es ist auch dieser Begriff oder Satz, daß Gottes Güte verhältnißmäßig ist, an und für sich sehr richtig, und wir müssen, wenn von der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit die Rede ist, immer davon ausgehn, daß seine Güte durch seine Weisheit bestimmt wird, und daß sie immer vollkommen verhältnißmäßig ist, indem sie bey Ertheilung der Wohlthaten genau nach dem Maaß der Empfänglichkeit eingerichtet ist, den ein jedes Geschöpf besitzt. — Indessen ist die Leibnitzische Definition selbst, als Definition betrachtet, nicht genau und richtig, wie Kant lehrt. Für unsern Zweck aber ist genug, zu bemerken, daß sie a) schon das Unbequeme hat, daß sie nicht faßlich genug ist, und wenigstens im populären Unterricht nicht wohl gebraucht werden kann. Auch ist sie b) dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht gemäß, und dies beweiset schon hinlänglich, daß sie als Definition nicht richtig sey. Denn man fühlt es gleich, daß man doch etwas anderes dabey denken müsse. Nämlich wir betrachten, nach menschlichen Begriffen, das göttliche Wesen auf verschiedene Art, in Ansehung der verschiedenen Objekte, womit sich dasselbe gleichsam beschäftigt. Hienach richtet sich unser gewöhnlicher Sprachgebrauch; und diesem zu Folge muß man allerdings einen Unterschied zwischen diesen Eigenschaften der Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit machen, zumal da auch die heilige Schrift selbst immer diesem gewöhnlichen Sprachgebrauche folgt. Bey der Heiligkeit ist also das Objekt alles Gute; bey der Güte und Gerechtigkeit ist es die Wohlfahrt der Geschöpfe. Hier sieht man also, wie genau diese Begriffe an sich zusammen gehören, und was Leibnitz zu jener Bestimmung vermochte. Aber beym Gebrauch der Wörter selbst unterscheiden wir nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche so: (a) gütig nennen wir den, der geneigt ist, andern wohl zu thun, qui bene cupit, vult; (b.) heilig geht auf die Reinheit und Unsträflichkeit der Gesinnung, wenn jemand das Gute liebt und billigt, und das Böse verabscheuet, sanctus est, qui recte sentit; (c) gerecht aber nennen wir den, der dieser Gesinnung gemäß handelt, qui recte agit, der also sein Wohlgefallen am Guten und sein Mißfallen am Bösen thätig zu erkennen giebt. Da aber Gott keine andere Absicht hat, als die Wohlfahrt seiner Geschöpfe zu befördern, so handelt er, indem er gerecht handelt,

handelt, auch allezeit gütig, und selbst das, was wir nach unserer Empfindung Uebel und Strafe nennen, ist Folge und Erweis seiner Güte, worüber unten.

§. 28.

Erstes und zweytes moralisches Attribut des göttlichen Willens, Wahrheit oder Wahrhaftigkeit, und Güte Gottes.

I. Wahrheit oder Wahrhaftigkeit (veracitas). [M. p. 53. §. 15. besonders Anm. 4. und 5.] Man theilt die Wahrheit Gottes ein in die metaphysische (interna) und moralische (externa). Unter jener versteht man, daß er der wahre Gott sey, im Gegensatz der falschen, erdichteten Götter. In diesem Sinne heißt er אֵל אֱמֶת, אֵל צַדִּיק, Jes. 45, 21.; *θεος ἀληθινος*, 1 Joh. 5, 20 f. Joh. 17, 3. Hier aber nehmen wir es im moralischen Sinne, da Gott nichts anderes redet und bekannt macht, als was wahr ist, und dabey bleibt; *ἀδυνατον, ψευσασθαι θεον*, wie Paulus sagt, Hebr. 6, 18. Auch dies heißt in der Bibel אֱמֶת, אֱמוּנָה, צֶדֶק, יֹשֶׁר, *ἀληθεια*. Das Gegentheil ist Lüge, Veränderlichkeit im Reden, Unzuverlässigkeit, שֶׁקֶר, שָׁוְא, מִרְמָה, *ψευδος*, u. s. w. Es gehört dazu: 1) daß die Belehrung, die uns Gott giebt, keine Unwahrheiten und Widersprüche enthalte. Daher heißt auch der göttliche Unterricht in der Schriftsprache *κατ᾽ ἐξοχην* אֱמֶת s. *ἀληθεια*, und Christus sagt, Joh. 17, 17., *ὁ λογος ὁ σος ἀληθεια ἐστι.* Vergl. Ps. 19, 8. Ps. 119, 138., auch V. 75. — 2) Daß auch alle göttlichen Verheißungen und Drohungen gewiß sind und unausbleiblich in Erfüllung gehn. Denn da sein Wille selbst unveränderlich ist, (§. 26. Num. II.), so muß auch das immer unfehlbar erfolgen, was er als seinen Willen einmal bekannt gemacht hat. In so fern Gott seine Verheißung erfüllt, wird ihm Treue beygelegt, אֱמֶת, אֱמוּנָה, *πιστις*, und er heißt *πιστος*, נֶאֱמָן. Ps. 33, 4. (Jehovens Zusage ist wahrhaftig; alles, was er thut, ist Treue). 2 Cor. 1, 18. *πιστος ὁ θεος*, und V. 20.: die göttlichen Verheißungen, die er durch Jesum Christum (*ἐν αὐτω*, sc. *Χριστῳ* V. 19.) gegeben hat, sind *το ναι και το ἀμην*, d. i. fest, zuverlässig. Röm. 3, 3. *πιστις θεου* im Gegensatz der *ἀπιστια ἀνθρωπων*, Untreue der Menschen. Eine sehr merkwürdige Stelle hievon ist Ps. 119, 89 — 91., die einen Beweis enthält von der Zuverlässigkeit der göttlichen Verheißung und der Unveränderlichkeit seiner Gesetze, der durch eine Vergleichung mit den Gesetzen der Natur geführt wird. So gewiß und unveränderlich die Gesetze der Körperwelt sind: so gewiß sind auch die Gesetze, nach welchen Gott in Erfüllung seiner Verheißungen,

in Belohnung der Tugend und Bestrafung des Lasters verfährt. So thöricht es wäre, jene zu tadeln: so thöricht ist es auch, diese zu tadeln; vergl. Sprichw. 8, 22 — 26. Weil nun die feste Ueberzeugung von der göttlichen Treue und das daraus entstehende Vertrauen auf Gott den Menschen eigentlich fromm und gottergeben macht, so legt die Schrift mit Recht überall einen so hohen Werth darauf. S. Hebr. 11, 6 f. Röm. 4, 3. Diese Ueberzeugung und das daher entstehende Vertrauen wird mit demselben Worte benannt, *πιστις*, *πιστευειν*, הֶאֱמִין, und der Gegensatz ist *ἀπιστια*. — Aber so gewiß Gott seine Verheißungen erfüllt, eben so gewiß erfüllt er auch seine Drohungen. Eine Hauptstelle davon ist Hebr. 4, 12. *Ζων γαρ ὁ λογος του θεου*, (Drohungen V. 5 ff.), *και ἐνεργης*, (d. i. wirksam, nicht leere Worte; Zorn ohne Nachdruck), *και τομωτερος ὑπερ πασαν μαχαιραν διστομον*, u. s. w., (d. i. tödtlich; wenn der Untergang gedroht ist, erfolgt er gewiß), *και κριτικος ἐνθυμησεων και ἐννοιων καρδιας*, (d. i. selbst die geheimsten bösen Gedanken bleiben nicht ungestraft). So nachdrücklich das Evangelium von den Verheißungen redet, eben so nachdrücklich und scharf sind auch seine Drohungen gegen diejenigen, die den Bedingungen des Evangeliums nicht genügen.

Anm. Es sind einige Stellen in der Schrift, bey denen es scheint, als ständen sie mit der Wahrhaftigkeit Gottes in Widerspruch. Hiebey ist zu bemerken: Es giebt Wahrheiten, die nicht für alle Menschen und für alle Zeiten sind. Wenn sie unvorsichtig und zur Unzeit kund gemacht werden, so kann dies oft mehr schaden, als nützen. Wir müssen daher im Umgang mit den Menschen und bey Bekanntmachung der Wahrheit immer darauf sehn, ob sie auch den Menschen, welchen wir sie kund machen wollen, nützlich ist, ob sie es tragen können, Joh. 16, 12., oder ob ihnen die Bekanntmachung derselben keinen Nutzen, oder wohl gar Schaden bringt. In den beiden letztern Fällen würde es wider alle wahre Klugheit und wider die Liebe seyn, die wir ihnen schuldig sind, diese Wahrheiten solchen Leuten zu offenbaren, die derselben nicht empfänglich sind, oder denen sie — wie die an sich nützlichen Waffen in der Hand des Kindes — gar schädlich werden könnten. Diese Maxime müssen alle Lehrer und Erzieher, wie überhaupt alle, die mit Menschen umgehn, befolgen. Sie kann zwar von Menschen sehr gemißbraucht werden; aber die Sache an sich ist wahr, und bey Gott ist kein Mißbrauch derselben denkbar. Dafür bürgen uns seine sämmtlichen sittlichen Vollkommenheiten. Wenn also Gott mit den Menschen umgeht und sich ihnen offenbart, so muß er auch, vermöge seiner Weisheit und Güte, nach diesen Grundsätzen verfahren. Daher kommt es, daß er zu gewissen Zeiten und unter gewissen Leuten, seiner Wahrhaftigkeit unbeschadet, gewisse Wahrheiten nicht offenbart, oder gewisse ungegründete Meinungen und falsche Vorstellungen duldet, weil Zeit und Umstände es nicht verstatten, richtigere an ihre Stelle zu setzen, oder weil dies wohl gar Schaden bringen würde. Dies ist der Fall mit so vielen unter den Israeliten herrschenden Vorurtheilen und nicht deutlich erkannten Wahrheiten, wovon auch im alten Testamente viele Beyspiele vorkommen. Es mußte vieles für künftige Zeiten und für andere Menschen aufgespart werden, die mehr Empfänglichkeit hatten. Es findet also bey Gott, wenn er mit Menschen handelt, allerdings das statt, was die griechischen Philosophen *συγκαταβασις* nennen, (Herablassung zu den Einsichten und Fähigkeiten

ten der Menschen,) die bey der Erziehung und Bildung ganzer Völker und des Menschengeschlechts überhaupt, eben so unentbehrlich ist, als bey Erziehung einzelner Menschen und Kinder. [D. Senff von der Herablassung Gottes.] — Zu dieser Herablassung gehört es auch, wenn Gott harte Drohungen ankündigt, deren Strenge hernach gemildert zu werden scheint, weil wir uns Gott menschenähnlich denken, etwa, (in diesem Falle), dem Vater gleich, der von der Härte der Strafe etwas nachläßt, um dem Kinde desto mehr Vertrauen einzuflößen, und es von seiner vollen Liebe auf eine ihm unerwartete Art zu überzeugen. (S. z. B. Jonas 3, 4. vergl. mit V. 9. 10.; vergl. auch Cap. 4, 2. und V. 9 — 11.) Einige von den Verheißungen und Drohungen Gottes sind unbedingt (absoluta), z. B. von zahlreicher Nachkommenschaft Abrahams, der Dienstbarkeit der Nachkommen Esaus; andere bedingt (conditionata), und dies ist bey den meisten der Fall. Verheißungen, im Fall des Gehorsams; Drohungen der Strafe, im Fall des Ungehorsams. Oft aber wird die Bedingung im Sinn behalten (tacita), ohne mit Worten ausgedrückt zu werden, weil sie sich von selbst versteht oder anderweitig schon hinlänglich bekannt ist, z. B. Jonas 3. und 4. — Aus dieser Herablassung zur Denkart der Menschen und zu den Zeitbegriffen ist auch die dem Abraham gebotene Aufopferung Isaaks zu erklären, 1 Mos. 22, 2 f. [M. p. 54.] Ingleichen wenn Gott schwört, so ist dies auch Herablassung zu menschlichen Sitten, weil die Menschen nichts heiligeres kennen, als Eidesleistung, um nämlich anzuzeigen, daß die gegebene Versicherung ganz mit seinem Willen und seiner Gesinnung übereinstimme, Hebr. 6, 13 f. — Ueberhaupt, je mehr man sich mit dem Studium der Geschichte der Menschheit und den Begriffen und Ausdrücken der alten Welt und des gemeinen Mannes bekannt und vertraut macht, desto weniger werden einem solche Ausdrücke und Vorstellungsarten in der Bibel dunkel, auffallend, oder gar anstößig vorkommen. Es ist auch in dieser Absicht das Studium des Homer den Theologen sehr zu empfehlen. Denn die wissenschaftlich Gebildeten nehmen an solchen Ausdrücken und Vorstellungen gewöhnlich den meisten Anstoß, und verstehn sie weniger leicht und richtig, als der gemeine Mann, wenn er Verstand und guten Willen hat, weil sie an wissenschaftliche und philosophische Sprache, Darstellungen und Formen gewöhnt sind. Der gemeine Mann aber findet die populäre und bildliche Sprache der Bibel verständlicher, und sympathisirt mehr damit, weil es eine ihm geläufige Sprache ist. Es fällt aber bey dem wissenschaftlich Gebildeten sehr schwer, daß er sich davon überzeugt, und noch schwerer, daß er dem gemäß handelt im Unterrichte. Er hat auch gemeiniglich von Jugend auf zu wenig Umgang mit dem gemeinen Mann. Dies ist ein Fehler bey uns allen.

II. Güte oder Liebe Gottes (benignitas, benevolentia, amor) M. §. 17 — 20. p. 54 — 56.] besteht in der Bestimmung oder Neigung seines Willens, seinen Geschöpfen alles das Gute zu erweisen, dessen sie empfänglich sind. Es gründet sich diese Eigenschaft schon auf den Begriff des vollkommensten Wesens; und der deutlichste Beweis davon liegt in der Schöpfung und Einrichtung des Weltalls und aller einzelnen Theile desselben, da Gott einem jeden Geschöpf die möglichste Vollkommenheit gegeben hat, und denjenigen Grad des Wohlseyns, dessen dasselbe fähig und empfänglich ist. Sie zeigt sich auch in der Erhaltung und Regierung der Welt eben so deutlich, daß kein Vernünftiger sie bezweifeln kann. Der Beweis der Güte Gottes, der aus der Natur und deren wohlthätiger Ein-

Digitized by Google

Einrichtung hergenommen wird, kann auf eine sehr faßliche und praktische Art geführt werden, daher auch die Schrift am meisten darauf verweiset. Eine Hauptstelle davon ist der ganze Psalm 104., womit schon mehrere die Stelle Cicero's N. D. II, 39 s. verglichen haben, in welcher vieles wie Commentar darüber ist. Sehr wahr ist der Ausspruch Cicero's (N. D. I, 44.), daß aller Sinn und alles Gefühl für Gottesverehrung aufhören müsse, wenn man Gott die Liebe und Güte absprechе. Gerade dies ist die rechte Seite, auf welcher man sich Gott vorstellen muß, wenn das Herz zur Zuneigung und Folgsamkeit gegen Gott aus Dankbarkeit erweckt und für Gottesverehrung erwärmt werden soll. Daher Johannes im ersten Briefe, Cap. 4, 8. 16. *θεος ἡ ἀγαπη*, So sagt auch Plato: Gott sey das Schöne und Gute selbst. Es muß aber dies, wenn es recht praktisch werden soll, von jedem auf sich selbst in der Betrachtung gewendet werden. Sonderlich macht uns die Bibel auch auf die gewöhnlich weniger beachteten Beweise der Güte Gottes aufmerksam, die sich in den großen Anstalten offenbaren, die Gott zur Belehrung und zur Heiligung der Menschen von Zeit zu Zeit gemacht hat, um sie auf diesem Wege zur ewigen Glückseligkeit zu führen. Dahin gehören die Stellen, die von der Wohlthätigkeit des Christenthums handeln, z. B. Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. 10. Röm. 5, 6 — 12. Tit. 2, 11 — 14. Dieser große Beweis seiner Liebe heißt daher vorzugsweise *ἡ ἀγαπη, χαρις (σωτηριος)*. [M. p. 56. n. 7.] Hierüber mehr im Artikel von der Vorsehung und von Christus.

Die Güte Gottes wird aber in der Bibel auf verschiedene Art benannt, nach ihren verschiedenen Aeußerungen und Beziehungen auf die Geschöpfe und ihren Zustand. Eine gewöhnliche Benennung ist חֶסֶד, חֵן, *χαρις*, *ἐλεος*, nämlich mit Rücksicht auf die Majestät Gottes und unsere Unwürdigkeit, unverdiente Liebe oder Güte; auch צֶדֶק, woher *δικαιοσυνη* im neuen Testamente oft zugleich Güte bedeutet. Jene hebräischen Wörter werden auch bisweilen durch *ἀγαθοσυνη* und *χρηστοτης* übersetzt. In so fern sich die Güte Gottes auf die Menschen überhaupt bezieht, heißt sie Menschenliebe, Wohlwollen, *φιλανθρωπια θεου*, Tit. 3, 14., und in Rücksicht dieser großen Liebe zu den Menschen heißt Gott auch Vater der Menschen. [S. M. p. 55. n. 1. die Stellen der heiligen Schrift.] — In so fern Gott den Elenden und Leidenden hilft, heißt sie Barmherzigkeit, Erbarmen, misericordia, רַחֲמִים, *τα σπλαγχνα θεου*, Mitleiden, benevolentia erga miseros, [M. p. 56. n. 5.], Ps. 51, 3., *ἐλεος*, Ephes. 2, 4. Diese haben die Verheißung, daß er sich ihrer annehmen, sie trösten, und ihnen Auswege und Linderungsmittel anweisen wolle, wo sie keine wissen. Es ist aber eine unaussprechliche Wohlthat, daß es Gott nicht bloß hat bewenden lassen, uns durch Vernunftschlüsse darauf

zu führen, daß er uns helfen und beystehn werde, sondern daß er ausdrücklich verheißen hat, dies gewiß zu thun. Dem Leidenden ist es weit tröstlicher, sich daran zu halten, und man muß ihn darauf besonders führen; was der praktische Religionslehrer zu beachten hat. — In so fern er die verdienten Strafen aufschiebt oder mildert, Langmuth, Geduld, Verschonen, אֶרֶךְ אַפַּיִם, (das Aufschieben des Zorns), μακροθυμια, ἀνοχη, Ps. 103, 8 f. Röm. 2, 4. und 9, 22. — Von der Güte Gottes giebt die Schrift folgende Haupteigenschaften an: 1) die Allgemeinheit und Unparteylichkeit derselben. Gott erweiset jedem Geschöpfe gerade so viel Gutes, als bey demselben Empfänglichkeit dazu da ist. [Philo de opif. mundi, p. 13. ed. Pf. Οὐ προς το μεγεθος εὐεργετει (ὁ θεος) των αὑτου χαριτων — προς δε τας των εὐεργετουμενων δυναμεις· οὐ γαρ ὡς πεφυκεν ὁ θεος εὐ ποιειν, οὑτω και το γενομενον εὐ πασχειν etc.] Dies ist der Grundsatz, wonach Gott bey Austheilung seiner Wohlthaten handelt, so mannichfaltig sie auch sind, und so verschiedene Grade sie auch haben. Ps. 145, 9. (Jehovah thut allen wohl, erbarmt sich aller seiner Geschöpfe), vergl. Ps. 36, 7. Ps. 103, 11 — 13. (so hoch der Herr über der Erde ist, geht seine Güte über seine Verehrer, u. s. w.). Diese Lehre, die schon von den Propheten im alten Testamente erkannt und behauptet wurde, ist indessen hauptsächlich erst in ihrem ganzen Umfange durch das Christenthum in ein recht helles Licht gesetzt und recht praktisch vorgetragen worden, wogegen das gewöhnliche jüdische Vorurtheil die Allgemeinheit derselben sehr einschränkte. Es ist aber sehr ungegründet, wenn man behauptet, den alttestamentlichen Lehrern, und vorzüglich dem Moses, hätte es an richtigen Begriffen von Gottes Liebe gefehlt. Davon ist das Gegentheil aus unzähligen Stellen klar. (S. 2 Mos. 34, 6. 7. 4 Mos. 14, 17. 18. und mehrere.) Die Schuld der Mißdeutung unter den Israeliten lag nicht an den Lehrern; sie lag am Volke, das überhaupt wenig Sinn für das Sittliche hatte, und folglich für das, was ihnen die Lehrer von den sittlichen Eigenschaften Gottes sagten. — 2) Die Güte Gottes ist unverdient (gratuita), und in dieser Rücksicht heißt sie besonders χαρις, חֵן. Röm. 4, 4. f. Cap. 11, 35. Die entgegengesetzte Meinung ist ein in der Moral höchst schädliches Vorurtheil, das sonderlich auch die Juden zu Christi und der Apostel Zeiten hatten, daher es im neuen Testamente so oft bestritten wird, das sich aber auch unter den Christen aller Kirchen unter so mannichfaltigen Gestalten immer wieder erneuert hat. Bey der Güte, als Güte betrachtet, kann gar keine Art des Verdienstes in Betrachtung gezogen werden; denn alsdann hört es auf, Güte zu seyn, und wird Schuldigkeit. Röm. 4, 4 f. Seine freye Güte wird aber nie im Widerspruche mit der Weisheit und Gerechtigkeit ausgeübt. Daher der Fromme immer auf Gottes Belohnungen, der

Böse

Böse aber nie darauf rechnen kann. Röm. 2, 4. 5. [Vergl. Thom. Balguy Die göttliche Güte gerechtfertigt und gegen die Einwürfe der Zweifler vertheidigt, herausgegeben von J. A. Eberhard. Leipzig 1792. 8.]

§. 29.

Drittes moraliches Attribut des göttlichen Willens, seine Heiligkeit. [M. §. 11. p. 47.]

Die Heiligkeit Gottes ist überhaupt seine sittliche Vollkommenheit, wodurch alle sittliche Unvollkommenheit in ihm aufgehoben oder ausgeschlossen wird. Die Heiligkeit seines Willens ist also diejenige Eigenschaft, vermöge deren er das sittlich Gute nothwendig und unveränderlich will, das sittlich Böse hingegen verabscheuet. Im Grunde sind moralische Heiligkeit und Gerechtigkeit einerley; der Unterschied besteht nur darin, daß durch die Heiligkeit die innere Thätigkeit oder Neigung des göttlichen Willens bezeichnet wird, oder die Gesinnung Gottes; durch die Gerechtigkeit aber die Aeußerung desselben durch Handlungen. (S. §. 27. am Ende.) Es gehört dazu:

1) Daß bey ihm keine sündliche oder moralisch böse Neigung statt finden kann. Jac. 1, 13. heißt es von Gott, er sey *ἀπειραστος κακων*, er könne zum Bösen nicht gereizt werden, (nicht im activen Sinne mit der Vulgata und Luther). 1 Joh. 1, 5. (Gott ist ein Licht und bey ihm ist keine Finsterniß, d. i. er ist heilig, unsündlich). In diesem Sinne heißt er auch טָהוֹר, *καθαρος*, *ἁγνος*, 1 Joh. 3, 3., auch תָּמִים, *ἁπλος*, integer, Ps. 18, 31. Die Alten sagten *ἀναμαρτητος*.

2) Daß sein Wille und sein Wohlgefallen nie auf das Falsche und Betrügliche, sondern allezeit auf das wahre Gute, was sein vollkommenster Verstand dafür erkennt, gerichtet, daß er also der vollkommenste Lehrer und das höchste Muster alles sittlich Guten sey. Daher sagt die Bibel, er habe Mißfallen an bösen, betrüglichen Anschlägen, Ps. 50, 16 f. Ps. 5, 5. (Dir gefällt nicht Missethat, du bist des Bösen Schutzherr nicht); er sey hingegen Freund der Redlichkeit und der Frommen, eben das. V. 7. 8. Ps. 18, 26 ff. Ps. 15, 1 f. Ps. 33, 18., vergl. auch die Stellen bey Morus not. 3 — 5. Der Grund der Heiligkeit Gottes liegt also in seinem Verstande und in der Freyheit seines Willens. (S. §. 26.) Was die biblischen Wörter קָדוֹשׁ und *ἁγιος* betrifft, so haben einige Philologen, sonderlich Zachariä (Biblische Theologie, Th. I. S. 240 f.) die Anmerkung gemacht, daß es in der heiligen Schrift, von Gott gebraucht, nie die ihm hier beygelegte Bedeutung habe, sondern daß

 es,

es, von Gott gebraucht, majestätisch, ehrfurchtswerth bedeute. Es ist richtig, daß diese Bedeutung am häufigsten in der Schrift vorkommt, z. B. Jes. 6, 9. Joh. 17, 11. (ἁγιε πατερ), und daß daher auch ἁγιαζεσθαι für ehrwürdig erkannt werden, verehrt werden, bedeutet. Aber es giebt doch auch unläugbar viele Stellen, wo das Wort im moralischen Sinne von Gott vorkommt, z. B. 3 Mos. 19, 2. (Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig), und 1 Petri 1, 14 — 16. So auch ὁσιοτης Ephes. 4, 24., und ἁγιωσυνη, ἁγιασμος, wodurch alle sittliche Vollkommenheiten in der heiligen Schrift so häufig ausgedrückt werden, vorzüglich im neuen Testamente. Es hängen die Bedeutungen der Wörter קָדַשׁ, ἁγιος, sanctus, (vergl. §. 126.), in den Sprachen unläugbar so zusammen: a) Eigentlich und ursprünglich ist קָדַשׁ äußerlich rein seyn, sich reinigen, wie 2 Sam. 11, 4. 3 Mos. 11, 43. 44.; 20, 7.; 25, 26.; u. s. w.; b) absondern, weil man das Unreine von sich thut, und das Reine vom Unreinen abzusondern und zu scheiden pflegt. Daher wird es c) von allen Arten der äußern Vollkommenheit, Auszeichnung vor andern, von der vorzüglichen Würde einer Person oder Sache gebraucht, als von dem Gott heiligen Volke, im Gegensatz von κοινόν, profanum, das gemeine, ungesonderte, ungeweihete. Danach heißt alles das heilig, wovon Unvollkommenheiten, Entehrungen und Beleidigungen ausgeschlossen sind; deswegen ist קָדוֹשׁ, ἁγιος und sacrosanctus unverletzlich, Jes. 4, 3, 1 Cor. 3, 17. Daher מִקְדָּשׁ, asylum. Dieser Begriff ist nachher besonders auf die Keuschheit, (wie auch im lateinischen Worte sanctitas) übergetragen worden, (und in diesem Sinne ist es oft in der heiligen Schrift, z. B. 1 Thessal. 4, 3. 7. und Wolf zu dieser Stelle; nur nicht immer im neuen Testamente, wie Stange will, Symmikta, II. 268 f.); sodann aber auch auf die sämmtlichen innern sittlichen Vollkommenheiten, und endlich auf alle Vollkommenheiten überhaupt, sofern dadurch Unvollkommenheiten entfernt oder ausgeschlossen werden.

§. 30.

Viertes moralisches Attribut des göttlichen Willens, seine Gerechtigkeit. [M. p. 48 — 50. §. 12.]

Die Gerechtigkeit Gottes nennt man diejenige Eigenschaft Gottes, nach welcher er sein Wohlgefallen am Guten und sein Mißfallen am Bösen thätig zu erkennen giebt. Sie ist also im Grunde mit der Heiligkeit (§. 29.) einerley. Sofern Gott Wohlgefallen an allem, was gut ist, hat, heißt er heilig; sofern er dies Wohlgefallen bey der Regierung der Welt und der Menschen zu erkennen giebt, durch wirkliche Handlungen, heißt er gerecht. Die Heiligkeit

ligkeit geht also auf die Gesinnung Gottes, die Gerechtigkeit auf seine Thätigkeit, (thätigen Erweise jener Gesinnung,) oder auf seine Handlungen. Beide Eigenschaften stehn mit seiner Güte in der genauesten Verbindung, können daraus hergeleitet werden, und müssen als Aeußerungen derselben angesehn werden. (S. hievon und von der Leibnitzischen Definition der Gerechtigkeit §. 27. Anm.) — Etwas über die biblische Bedeutung der Wörter צַדִּיק, צֶדֶק und *δικαιος*. Man muß hier unterscheiden: 1) die ursprüngliche oder Grundbedeutung. Diese ist unstreitig: richtig, geschickt, tüchtig, passend, einem gewissen Zwecke gemäß, Jes. 5, 11. und an andern Orten. Gerade dies ist auch die Grundbedeutung von dem griechischen *δικαιος*, (als *δικαιος ἱππος*, *δικαιον ἁρμα*, u. s. w.), von dem lateinischen iustus, und dem deutschen gerecht, z. B. das Kleid, die Schuhe sind (mir) gerecht. 2) Die abgeleiteten Bedeutungen: der recht oder richtig handelt, im moralischen Sinne der Tugendhafte, (daher צֶדֶק, Tugend, Frömmigkeit). Ferner heißt צֶדֶק (und *δικαιοσυνη* bey den LXX und im neuen Testamente) Wahrheit, z. B. Jes. 42, 6., auch Wahrhaftigkeit, Treue, Redlichkeit, Güte, Wohlthätigkeit, Beglückung, Almosen, und dann, was wir eigentlich Gerechtigkeit nennen, wie sie im Gericht geübt wird; daher auch הִצְדִּיק, *δικαιουν*, lossprechen, für unschuldig erklären bedeutet, begnadigen, und beglücken überhaupt. Der Zusammenhang muß jedesmal die Bedeutung bestimmen.

Gott zeigt uns Menschen sein höchstes Wohlgefallen am Guten oder Nützlichen, und seinen Abscheu gegen das Böse oder Schädliche auf doppelte Art: 1) Durch Gesetze und Anordnungen, die den Zweck haben, uns von dem, was gut und zweckgemäß ist, und von dem, was böse und zweckwidrig, zu belehren, damit wir danach unsere Gesinnungen und Handlungen einrichten sollen. Dies nennt man iustitia legislatoria, auch antecedens s. dispositiva. 2) Durch Handlungen, wodurch er sein Wohlgefallen am Guten, und an denen, die Gutes üben oder tugendhaft sind, thätig zu erkennen giebt; auf der andern Seite aber auch sein Mißfallen an dem Bösen, und an denen, die böse handeln. Dies heißt iustitia iudiciaria; auch rectoria, distributiva, compensatrix, retributoria, consequens. Da diese in den theologischen und philosophischen Schulen gemachte alte Eintheilung ihren guten Grund hat und mit Recht eingeführt ist, so folgen wir derselben, wie auch Morus gethan hat. Man kann es mit andern Worten sehr gut so ausdrücken: Gott schätzt (vermöge seiner Heiligkeit) den Unterschied zwischen moralisch gut und böse auf das richtigste; und also auch die moralisch guten und bösen Handlungen der Menschen. Er hat den Menschen diesen Unterschied bekannt gemacht, (durch seine Gesetze,

iustitia

iustitia legislatoria, zu deren Kenntniß uns Vernunft, heilige Schrift und Erfahrung Anleitung geben,) und er hält darauf; und damit die Menschen nicht bloß den Unterschied zwischen gut und böse wissen, sondern auch erfahren sollen, hat er mit dem Guten gewisse nothwendige Vortheile (Belohnungen) und mit dem Bösen gewisse nothwendige Uebel (Strafen) unzertrennlich verbunden, (iustitia iudiciaria). — Wir handeln also:

I. Von der gesetzgebenden Gerechtigkeit Gottes, d. i. von der göttlichen Gerechtigkeit, sofern sie sich in den von ihm gegebenen Gesetzen zu erkennen giebt. Die sämmtlichen Gesetze Gottes haben ihre Beziehung auf die wahre Wohlfahrt der Menschen, indem sie dieselben von dem, was ihnen gut und nützlich ist, belehren und sie vor dem Schädlichen warnen. (S. Ps. 19, 8 — 12. Röm. 12, 2. θελημα θεου το ἀγαθον και εὐαρεστον και τελειον). Die göttlichen Gesetze selbst pflegt man einzutheilen: 1) In natürliche, d. i. solche, die nothwendig aus der Einrichtung und Beschaffenheit der menschlichen Natur fließen, und also daraus erkennbar sind. Sie werden durch die Vernunft und das Gewissen der Menschen erkannt; und auch in der Bibel wird beständig darauf verwiesen, sie werden darin wiederholt, erklärt, erläutert. (Vergl. Einleit. §. 3.) 2) In willkührliche oder positive (arbitrariae, positivae). Diese sind solche, die in keiner nothwendigen Verbindung mit der menschlichen Natur stehn, und also durch die Vernunft nicht erkannt oder demonstrirt werden können, sondern sich bloß auf den ausdrücklichen Befehl Gottes gründen. Sie sind dem Menschen nicht ins Herz geschrieben, sondern werden ihm von außen her von Gott bekannt gemacht. Dahin rechnet man nun z. B. die Gebote, welche die Einrichtung des öffentlichen Gottesdienstes und das Ceremoniell betreffen, auch die politischen Gebote, die im Moses vorkommen, und viele andere positive Religionsvorschriften und Lehren der heiligen Schrift im alten und neuen Testamente. Die gewöhnliche Theorie ist, daß Gott allerdings dergleichen positive Gesetze den Juden und Christen gegeben habe. Sie können ihnen (1.) schon nützlich seyn als Uebung ihres Gehorsams gegen Gott und ihrer Frömmigkeit und Gottergebenheit, etwa so, wie der Vater seinem Kinde ein zu seinem Besten gemeintes willkührliches Gesetz auflegt, um es zum Gehorsam zu gewöhnen, oder aus andern weisen Absichten, aber immer zu seinem Besten, wenn auch das Kind das Wie und Warum nicht weiß und einsieht. Wo sie also auch keinen natürlichen und uns einleuchtenden Zusammenhang mit der Wohlfahrt der Menschen zu haben scheinen, so müssen sie doch beobachtet werden, darum, weil sie Gott geboten hat, der nie etwas gebieten kann, was nicht zu unserm Besten gereichte. Man bemerkt

merkt auch (2.) aus der Erfahrung, daß die Menschen immer auf thörichte Gebräuche und Arten der Gottesverehrung verfallen sind, wenn sie sich selbst überlassen waren, sogar die weisesten Nationen; daher es Gott nicht unanständig seyn kann, selbst willkührliche Gebräuche und auf Religion sich beziehende positive Gesetze und Lehren vorzuschreiben. Auch können (3.) die natürlichen Gesetze durch göttliche ausdrückliche Offenbarung ein positives Ansehen erhalten, (um ihnen dadurch desto mehr Eingang und feyerliche Sanktion zu verschaffen,) und können durch positive Gesetze erklärt, bestätigt, erweitert und motivirt werden. Weil sie aber oft die Absicht haben, besondere Zwecke, die nicht aus der Natur der Dinge selbst bekannt sind, zu erreichen, so sind sie weder alle nothwendig allgemein noch auch unveränderlich, wenn Gott nicht anders selbst es erklärt hat; sie verpflichten auch niemanden, dem sie ohne seine Schuld unbekannt bleiben. Allein Andere läugnen geradezu das Daseyn dieser positiven Gesetze, als solcher nämlich, die von Gott wirklich herrührten, und leiten sie alle bloß von Menschen her; behaupten auch wohl, daß es ein schädlicher Satz sey, wenn man positiven Gesetzen und Lehren göttlichen Ursprung beylege, indem dadurch in der menschlichen Gesellschaft immer viel Unheil gestiftet sey und noch gestiftet werde. So ehedem schon Tindal und mehrere englische naturalistische Philosophen, und neuerlich D. Steinbart, (System der reinen Glückseligkeitslehre, S. 62 — 71. und S. 130. u. f.). Es waren auch mehrere alte Philosophen unter den Griechen der Meinung, daß es bloßer Volkswahn sey, daß es positive Gesetze der Gottheit gebe, da es augenscheinlich sey, daß ihre angeblichen positiven Gesetze von Menschen herrührten und nur unter göttlicher Auctorität publicirt wären. Gegen diese Behauptung hat sonderlich Ernesti seine Vindicias arbitrii divini in religione constituenda geschrieben. (Opusc. theol. p. 187 sq.). Hiergegen ist von Töllner in der Disquis. Utrum Deus ex mero arbitrio potestatem suam legislatoriam exerceat viel erinnert worden, auch von Eberhard in der A. des Sokr. Th. I. Alle Gründe a priori dagegen sind unstatthaft. — Man hat aber der Behauptung besonders durch folgende Bemerkungen Schein zu geben gesucht. Man meint nämlich: 1) Die Erfahrung lehre, daß durch Festsetzung solcher positiven Gesetze, die für göttlich gehalten würden, die natürlichen Gebote in Gefahr geriethen, vernachlässigt und übertreten zu werden, wie selbst das Beyspiel der Israeliten und Christen lehre. Man antwortet darauf mit Recht: der Mißbrauch hebe den rechten Gebrauch nicht auf, und aus dem Mißbrauch, den viele davon gemacht hätten, folge nicht, daß die Sache selbst unnütz, schädlich und verwerflich sey, und von Gott nicht herrühren könne, indem ja die allerwohlthätigsten Einrichtungen und Anstalten

stalten Gottes in der Natur auch oft von Menschen gemißbraucht würden. Dies sey aber kein Beweis, daß sie Gott darin nicht wirklich gemacht habe. 2) Wenn einmal die Idee vom Daseyn positiver Gesetze vorhanden sey, so folge daraus Unterdrückung der Menschen, und Auflegung unerträglicher, harter und oft widersinniger Vorschriften, die man den Menschen unter dem Vorwand, daß es Gottes Gebote wären, aufdringen könne. Hier beruft man sich wieder auf die Geschichte, z. B. der Juden. Hierauf ist zu antworten: Eben die falschen menschlichen Gebote haben es um desto nöthiger gemacht, daß Gott dadurch der menschlichen Schwachheit zu Hülfe kam. Ferner: Alle die übeln Folgen kommen nicht von den positiven göttlichen Verordnungen her, sondern von willkührlichen menschlichen Verordnungen, welche die Menschen fälschlich für göttliche ausgegeben haben: (dagegen erinnern jene: daß das Unterscheiden hier ausnehmend schwer sey, wie Geschichte und Erfahrung lehre). 3) Gott habe alles einmal so weise eingerichtet und angeordnet, daß keine Abänderung der einmal gemachten Naturgesetze und auch keine Zusätze zu denselben nöthig wären. Gott aber thue nichts Unnöthiges. Dagegen ist zu bemerken: Die Naturgesetze werden durch die positiven göttlichen Gesetze nicht verändert, sie widersprechen denselben nicht, und befreyen uns auch nicht von der Verbindlichkeit, die natürlichen Gesetze zu beobachten, heben sie also keinesweges auf. Es läßt sich überhaupt das Nichtvorhandenseyn der positiven Gesetze a priori nicht demonstriren; man kann auch a priori die Unnöthigkeit derselben nicht beweisen. Es ist eine res facti; und wenn erwiesen werden kann, daß wirklich dergleichen da sind, so hilft alles Raisonnement a priori dagegen nichts. Wäre kein Uebel in der Welt, so bewiesen uns die Philosophen aus allen Eigenschaften Gottes a priori, es könne keine Welt geben, worin Uebel sey. Da es aber nachweislich vorhanden ist, so müssen sie sich begnügen, zu zeigen, wie es mit den göttlichen Eigenschaften vereinbar sey.

Anm. Ohne sich auf die weitere philosophische Erörterung der Streitfrage einzulassen, braucht man hier nur Folgendes zu bemerken. Die Geschichte der Menschheit aller Zeiten lehrt uns, daß man dem größten Theile der Menschen die natürliche Verbindlichkeit zu gewissen Pflichten durch bloße vernunftmäßige Vorstellungen und durch Vernunftbeweise allein nicht begreiflich machen kann. Sie hängen von Auctoritäten ab, und durch deren weisen Gebrauch findet man bey ihnen leichtern Eingang. Sogar die meisten Gelehrten, Philosophen und wissenschaftlich Gebildeten sind in dieser Abhängigkeit, so wenig sie es auch eingestehn und von sich selbst glauben wollen. Die Auctorität Gottes muß natürlich unter allen Auctoritäten am stärksten wirken, und daher hat man auch von den ältesten Zeiten her selbst unter den Heiden die Naturgebote als ausdrücklich und mündlich von Gott gegebenes Gesetz vorgetragen. Die Menschen fühlten das Bedürfniß positiver göttlicher Gesetze. Aber dieselben müssen bey ihrer Gottesverehrung nothwendig auch etwas äußerliches und sinnliches haben, gewisse Gebräuche, Cärimonien u. s. f. Um nun diesen positiven gottesdienst-

dienstlichen Gesetzen, (die den Menschen wirklich höchst nöthig und wohlthätig waren,) das nöthige Ansehn und eine recht feyerliche Sanktion zu geben, so wurden sie gleichfalls auch unter den Heiden unter göttlicher Auctorität publicirt, und dies geschah aus gleicher Absicht selbst mit den positiven bürgerlichen Gesetzen der ältesten Völker. Daher sind diese auch bey ihnen gewöhnlich mit den gottesdienstlichen verwebt und machen damit ein Ganzes aus, bey den Griechen, Römern, Muhamedanern, wie bey den Israeliten. Könnte es daher wohl unerwartet, zweckwidrig oder der menschlichen Natur entgegen scheinen, wenn Gott unter den Israeliten positive Gesetze unter seiner Auctorität von Mose und den Propheten wirklich publiciren ließ? Dadurch konnte dies Volk vor allen positiven Gesetzen, die ihnen sonst Menschen aufgedrungen haben würden, bewahrt werden. Wenn es einmal wahr ist, daß Auctorität bey den meisten Menschen Bedürfniß ist, und die Autorität Gottes das stärkste Gewicht bey uns hat und haben muß; so muß es als eine große göttliche Wohlthat angesehn werden, wenn Gott diesem Bedürfniß abhilft. Ob er dies nun wirklich gethan habe durch nähere Offenbarung, entweder allgemein oder bey einzelnen Völkern, das ist Thatsache, die sich also nicht a priori bestimmen läßt, sondern auf Zeugnissen beruht. (S. Einleit. §. 2. und 3.) Eben darein setzen die Schriftsteller des A. und N. T. stets einen Hauptvorzug der Israeliten vor andern Völkern, daß ihnen Gott seinen Willen geoffenbart und Gesetze gegeben habe. (Ps. 147, 20. Röm. 3, 2.) Aber die positiven Gesetze der Israeliten sind nun zum Theil von der Art, daß sie nicht allgemein werden konnten und sollten; sie waren zum Theil nur für dieses Volk, dessen Land und Klima bestimmt, und nur auf eine gewisse Zeit gegeben. Nach und nach, da sich die Umstände änderten, zeigten sich Mängel und Lücken, und es entstanden daher allerley Mißbräuche. Nun erschien das Christenthum. Dieses publicirte die Naturgesetze zugleich unter göttlicher Auctorität, wie bey den Israeliten auch geschehn war. Der Stifter desselben verband aber auch verschiedene positive gottesdienstliche Gesetze und Vorschriften damit, aber wenige, und nur solche, die leicht und überall beobachtet werden konnten, und er erklärte die Menschen für frey von allen denen positiven Geboten des Mosaischen Gesetzes, die nicht zugleich Naturgebote, oder auch seine Gebote waren. Das Cärimoniengesetz hatte nun seine Dienste gethan, und war auch nie bestimmt gewesen, immer zu gelten und alle Menschen zu verbinden. Aber viele zusammentreffende ungünstige Umstände machten, daß in den folgenden Jahrhunderten ein großer Theil der Völker, die sich zum Christenthum bekannten, in der wahren Geisteskultur wieder rückwärts gingen, und die so einfache und wohlthätige christliche Lehre mit so vielen willkührlichen Geboten untermischten und überluden, die sie für Gottes und Christi Gebot ausgaben, daß viele unter ihnen wirklich nicht besser daran waren, als der große Haufe der Juden zu den Zeiten Christi. Dies ist aber nicht Vorwurf für die christliche Lehre, sondern er trifft die, welche sie mißbrauchten. Und wo ist eine der edelsten Gaben Gottes, die nicht von Menschen gemißbraucht wäre? Aber hört sie darum auf, sein Geschenk zu seyn?

§. 31.

Fortsetzung der Abhandlung von der göttlichen Gerechtigkeit.

II. Die andere Art der Erweise der göttlichen Gerechtigkeit nennt man die richterliche oder vergeltende Gerechtigkeit. (S. §. 30. u. M. p. 49. Anmerk.) Diese findet dann statt, wenn Gott sein

sein Wohlgefallen an den guten mit seinen Gesetzen übereinstimmenden Handlungen der Menschen zu erkennen giebt, hingegen sein Mißfallen an den bösen und gesetzwidrigen Handlungen. Jenes nennt man Belohnungen, dieses Strafen; in der Schrift auch, nach menschlicher Weise: ἀγαπη und ὀργη, חֲרוֹן אַף, u. s. w. Röm. 1, 18.; 2, 8. — Nach der allgemeinen Ueberzeugung aller, die einen Gott erkennen, ist Gott als höchster Oberherr auch Herr unserer Schicksale; unser Glück und Unglück ist in seiner Gewalt. Da man nun bemerkt, daß die Beobachtung der göttlichen Gebote heilsame Folgen, Sünde aber schädliche Folgen hat, so schließt man daraus, daß Gott die Tugend belohne, das Laster hingegen bestrafe, und daß das Glück Beweis seiner Liebe, Unglück Beweis seines Unwillens und Zorns sey. Nach dieser einfachen und von Menschen abstrahirten Vorstellung ist die Bibelsprache zu beurtheilen und zu erklären. — Diese Vorstellung, die wir uns menschlicher Weise davon machen und in menschlicher Sprache ausdrücken, giebt nun Gelegenheit zu der in den Schulen eingeführten Eintheilung der göttlichen Gerechtigkeit in remuneratoriam und punitivam. Mehreres hierüber, auch Geschichtliches, im Artikel de peccato §. 86. und 87.; hier nur besonders die allgemeinen Grundsätze, von denen wir dort ausgehn müssen.

1) Remuneratoria, die vergeltende oder belohnende, wonach Gott gute Handlungen belohnt, oder den Menschen dafür beglückt, entweder so, daß die Belohnung sogleich erfolgt, oder als zukünftig versprochen wird. Hieraus, wenn uns Gott belohnt, schließen wir mit Recht: a) daß unsere Handlungen mit dem Willen und den Absichten Gottes übereinstimmen, oder, welches einerley ist, daß Gott uns liebe, mit uns zufrieden sey, und b) wir werden dadurch angetrieben, unser Verhalten den göttlichen Vorschriften gemäß einzurichten. Dies ist also die Absicht Gottes dabey. Hieher gehören folgende biblische Stellen: Ps. 37, 37. (Glück ist der Redlichen Lohn), Ps. 73, 24 f. Röm. 2, 6 — 10. 1 Cor. 3, 8. Hebr. 6, 10. 2 Tim. 4, 8. u. s. w. Die göttlichen Belohnungen pflegt man aber auf doppelte Art einzutheilen: (a.) In natürliche (naturalia). Dies versteht man so: Gott hat in der Natur die weise Einrichtung gemacht, daß die guten Handlungen der Menschen gute Folgen haben. (Morus: nexus commodi necessarii cum bono s. recte facto.) Weil nun dies natürlich Gute Folgen der guten Handlungen sind, d. i. solche, die in den von Gott selbst gemachten weisen Einrichtungen in der Natur ihren Grund haben, so nennt man sie praemia naturalia s. ordinaria, als Ruhe und Zufriedenheit der Seele, Beyfall der Redlichen, auch Genuß äußerlicher Vortheile, Festigkeit und Gesundheit des Körpers, Zuwachs des Vermögens, u. s. f. S. Ps. 37, 16 — 40. Ps. 112. ganz. Dies

ist

ist es, was man mit der Sentenz sagt: Die Tugend lohnt sich selbst. (b.) Positive oder willkührliche (auch extraordinaria) sind solche, die in keiner natürlichen und nothwendigen Verbindung mit den Handlungen der Menschen stehn. (Morus: nexus commodi non necessarii cum bono s. recte facto.) Was hier auf Erden als positive Belohnungen Gottes anzusehn sey, und ob dergleichen hier auf Erden statt finden? darüber können wir in einzelnen gegebenen Fällen nicht entscheiden; die christliche Lehre verspricht auch dergleichen nie allgemein. Die Stellen, die man dafür anführt, gehn entweder auf die natürlich guten Folgen der Tugend und Frömmigkeit, 1 Tim. 4, 8. Marc. 10, 29. 30. Sprichw. 3, 2 f.; oder sie beziehn sich auf die bey dem israelitischen Volk gemachten Anordnungen Gottes, die nicht allgemein waren, als 5 Mos. 28, 5. 29. 2 Mos. 10, 22. Ephes. 6, 2. Aber von den Belohnungen in der künftigen Welt reden die Schriftsteller neuen Testaments so, daß man deutlich sieht, sie behaupten: Gott werde außer den natürlichen Folgen guter Handlungen, womit er Tugendhafte belohnen wird, auch noch willkührliche Belohnungen hinzuthun, die man nicht als nothwendige Folgen der Tugend ansehn könne. (S. Artikel 15.) Diese belohnende Gerechtigkeit Gottes hat folgende Attribute. Sie ist (1.) allgemein. Jede, auch die kleinste gute Handlung jedes einzelnen Menschen wird belohnt. Denn keine ist Gott unbekannt. Matth. 10, 42. 1 Cor. 4, 5. Hebr. 6, 10. (2.) Unparteyisch. Dies heißt in der heiligen Schrift ἀπροσωποληψια θεου. Röm. 2, 10. 11. Bloß nach dem Werth und der wahren innern Güte der Handlung lohnt Er, nicht nach dem Aeußern und dem bloßen Schein, wodurch menschliche Richter so oft getäuscht werden. — Uebrigens belehrt uns das neue Testament, daß jene Welt erst der rechte Schauplatz der vergeltenden, vollkommensten Gerechtigkeit Gottes, d. i. der Belohnung und Strafe, seyn werde. Also mit der Wahrheit, daß hier nur der unvollkommene Anfang unsers Daseyns sey, und nach dem Erdenleben die längste und die bessere Periode unsers Lebens (vita vere vitalis) beginne, löset das Christenthum die sonst schwer zu beantwortende Frage: ob es nicht ungerecht sey, daß es Gott dem Frommen auf Erden oft so übel und dem Frevler so wohl gehn lasse? S. die treffliche Parabel vom Unkraut unter dem Weizen, Matth. 13, 24 — 30., vergl. V. 36 — 40. Röm. 2, 5 — 12. 2 Thessal. 1, 4 — 12. Luc. 4, 13. 14.

2) Punitiva (Strafgerechtigkeit) s. coërcitiva. Andere nennen sie vindicativa s. ultrix. (1.) Von der Strafgerechtigkeit Gottes überhaupt, und von den Absichten der göttlichen Strafen. Wenn wir sagen: Gott zeigt seine Gerechtigkeit durch Strafen, so heißt das so viel, als: er läßt auf böse Handlungen der

der moralischen Geschöpfe (auf moralische Uebel) unangenehme Empfindungen folgen, die sie von dem Mißfallen Gottes an der Uebertretung seiner Vorschriften überzeugen sollen, (nectit commoda bono sive recte factis, incommoda malo sive male factis). Die Bibel giebt den doppelten Zweck der Strafen an: Gott strafe: a) um die Sünden (das moralische Uebel) zu hindern oder zu vermindern, also zum Besten des Ganzen und einzelner Individuen. 1 Cor. 11, 32. *Κρινομενοι ὑπο Κυριου, παιδευομεθα, ἱνα μη συν τῳ κοσμῳ κατακριθωμεν*, d. i. die von Gott über uns verhängten Strafen haben unsere Besserung zum Zweck; erreichte Er damit nicht diesen Zweck an uns, so würden wir des künftigen ewigen Glücks ganz verlustig gehn, und mit den Ungläubigen gleiches Schicksal haben. Jes. 26, 9. (Geht deine Strafe über das Land, so lernen die Einwohner Frömmigkeit); Ps. 119, 67. (Ehe ich leiden mußte, sündigte ich; nun aber halte ich auf dein Gebot, nämlich um mir nicht neues Leiden zuzuziehn); V. 71. (Wohl mir, daß ich leiden mußte, denn nun lern' ich deine Gebote). b) Zu zeigen, daß die Sünde ihm mißfalle, und daß folglich nur der treue Beobachter seiner Gebote auf sein Wohlwollen rechnen könne; also, um das Ansehn seiner wohlthätigen Gesetze unter den Menschen zu ihrem Besten aufrecht zu erhalten. Dies ist die Folge von dem Vorhergehenden, und hat denselben wohlthätigen Zweck, da dem Menschen nichts wichtiger seyn kann, nichts mehr das Ziel aller seiner Wünsche, als die Zufriedenheit Gottes mit ihm. Dies drückt die Bibel unter andern so aus: Gott werde durch Strafen geheiligt, 3 Mos. 10, 3., d. i. er beabsichtige dies durch seine Strafen, daß man ihn für heilig erkennen solle, oder für einen Gott, der Mißfallen habe am Bösen. Röm. 1, 18. *Ἀποκαλυπτεται ὀργη θεου — ἐπι πασαν ἀσεβειαν και ἀδικιαν ἀνθρωπων.* (Seine Gerechtigkeit fordert es aber auch, daß, so wie er das Gute belohnt, das uns von andern erwiesen wird, (§. 30.), so auch das Böse bestraft werden muß, das andere uns zufügen. 2 Theß. 1, 6. 7. Ps. 9, 5 f. Dies nennt die Bibel mit populärem Ausdrucke Rache oder Wiedervergeltung (*ἐκδικησις*), z. B. Röm. 11, 19.) Hieraus erhellt, daß der eigentliche letzte Zweck der göttlichen Strafen bey den Menschen dahin gehe, die Menschen moralisch zu bessern, und in dieser Rücksicht sagt man ganz recht, daß seine Strafgerechtigkeit sich als weise Güte zeige, die der Empfänglichkeit der Objekte angemessen ist. Gott hat aber die Absicht, theils diejenigen selbst zu bessern, die er straft, theils durch das aufgestellte Strafexempel andere zu bessern und sie von gleichen Vergehungen abzuschrecken. Wenn sich an einem Uebertreter der Zweck, ihn selbst zu bessern, nicht erreichen läßt, so bessert er doch andere durch das an ihm vollzogene Strafexempel. S. Ps. 50, 16 f. Röm. 2, 4 — 6. Ps. 52, 7 f. 2 Petr. 2. und 3. 1 Cor. 10, 11. (Alle diese Strafen sind an

den

den Israeliten vollzogen, zum Warnungsbeyspiel (τοποι, s. V. 6.) für uns, die wir in der letzten Weltperiode (im neuen Testamente) leben). — Einige, als Michaelis, (Gedanken über die Lehre der heiligen Schrift von der Sünde, u. s. w., Göttingen 1779. 8.), behaupten, daß der letzte Zweck bey den göttlichen Strafen nicht Besserung, sondern Abschreckung sey. Er läugnet zwar nicht, daß Strafen zur Besserung des Gestraften dienen könnten; aber er meint doch, in allen Gerichten sey Abschreckung von dem gestraften Vergehen sowohl für den Verbrecher selbst, als für andere, oft auch nur für andere allein, der Hauptzweck der Strafe. Aber das ist eine bey menschlichen Gerichten unvermeidliche Unvollkommenheit, daß die Strafen nicht allemal den Zweck haben können, den Verbrecher selbst zu bessern, sondern nur andere abzuschrecken. Man trägt also hier gerade das, was Unvollkommenheit bey menschlichen Richtern und Regenten ist, auf Gott über. Nur derjenige Gesetzgeber, dem es an Mitteln fehlt, für jeden einzelnen Uebertreter das auszufinden, was zu seiner Besserung dient, muß oft einige bloß zum Schrecken für andere härter strafen, als es zu ihrer eignen Besserung nöthig gewesen wäre. Daher muß der Regent, der nicht alles weiß und übersehn kann, oft mit einzelnen Unterthanen hart verfahren, und sie zum Besten des Ganzen aufopfern. Folglich rühren die von Menschen verhängten Strafen, die zum Exempel für andere dienen, in so fern sie aufhören, dem selbst nützlich zu seyn, der sie leidet, mehrentheils bloß aus Schwäche und Unvermögen menschlicher Regenten und Gesetzgeber her. Wie kann man also dies auf Gott übertragen, der allmächtig ist, alles weiß und alles übersieht? Gott kann nie einen Menschen härter strafen, als zu dessen eigner Besserung nöthig ist; und die Menschen, die er durch Strafen bessern will, müssen durch die Strafen auch allemal gebessert werden, wenn sie nur selbst nicht widerstreben, weil Er in der Wahl der Mittel nie irren kann, welches aber bey Menschen anders ist. Die Beschaffenheit menschlicher Strafen kann also bey Beurtheilung der göttlichen nie zum Maaßstab genommen werden. Denn Gottes Strafrecht beruht auch nicht auf einerley Gründen mit dem Strafrecht menschlicher Regenten, und die Unvollkommenheiten der menschlichen Strafen müssen bey den göttlichen ganz wegfallen. — Ueberhaupt werden viele Mißverständnisse vermieden, wenn man sich auch da, wo von Gottes Strafgerechtigkeit die Rede ist, Gott nicht bloß unter dem Bilde eines Richter's, sondern auch eines Vaters denkt, wie auch die heilige Schrift thut, der bloß, um wohlzuthun, züchtigt, um zu bessern, wie Ps. 119, 39. „auch beym Strafen bist du gnädig!" Daher παιδευω, Hebr. 12, 5 — 11.; ἀποτομια, severitas, Röm. 11, 22. — Doch ist das Bild vom Richter keinesweges an sich verwerflich, aber es kann leicht

leicht gemißdeutet werden, weil man gar zu sehr geneigt ist, das Ideal von den **mangelhaften** menschlichen Richtern und Gerichten zu nehmen und auf Gott überzutragen, wie das angeführte Beyspiel lehrt. Für den rohen und ungebesserten Menschen gehört mehr das Bild vom gerechten Richter von seiner schreckenden Seite, für den rechtschaffenen und gut gearteten, das Bild vom **Vater**.

Anm. Man kann eigentlich nur von denjenigen sagen, daß sie **Strafe** leiden, die sich durch gesetzwidrige Handlungen Unglück oder unangenehme Empfindungen zugezogen haben. Wenn aber dasselbe Unglück auch solche trifft, die sich es nicht **durch eigne Verschuldung** selbst zugezogen haben, so kann es bey diesen nicht Strafe heißen; z. B. das Elend des ungerathenen Sohnes (Luc. 15.) war von ihm selbst verschuldet, also bey ihm **Strafe**; aber viele Fromme können gleiches Elend ohne ihr Verschulden leiden, da ist es nicht Strafe zu nennen. — Die Bibel belehrt uns hierüber sehr richtig und befriedigend, wie **dergleichen** Uebel und Leiden, die über Rechtschaffene ergehn, von ihnen selbst und von andern beurtheilt und angewendet werden müssen. Nämlich, so wie der weise Vater bey Erziehung seiner Kinder, auch selbst der gut gearteten, oft Ernst und Strenge nöthig findet, um das Beste derselben und ihre künftige wahre Wohlfahrt dadurch zu befördern: eben so findet auch Gott oft aus sehr weisen Ursachen nöthig, seine Verehrer streng zu behandeln und ihnen Leiden aufzulegen. Denn **er** sieht, daß es zu ihrem Besten dient, daß sie dadurch in der Heiligung oder sittlichen Vollkommenheit gefördert, von Fehltritten abgehalten und im Vertrauen auf Ihn gestärkt werden. Dies ist es, was **Morus** (p. 50. oben) sagt: habent talia vim disciplinae. Aus diesem Gesichtspunkte will Paulus dies Verfahren Gottes betrachtet wissen in der trefflichen Stelle Hebr. 12, 5 — 11. Er nennt es die *παιδειαν*, **väterliche Zucht**, und vergleicht Gottes Verhalten gegen die Menschen **damit**. — *Ὃν ἀγαπᾳ Κυριος, παιδευει* (V. 6.); — *τις ἐστιν υἱος, ὃν οὐ παιδευει πατηρ*; (V. 7.); — und V. 10.): *παιδευει ἡμας ἐπι το συμφερον* — (V. 11.): *παιδεια οὐ δοκει χαρας εἰναι* — *ὑστερον* (hernach, hinterher) *δε καρπον εἰρηνικον* (fructus salutares; glückliche Folgen, den erwünschten Nutzen) *ἀποδιδωσι*, u. s. w. Die Güte und Gerechtigkeit Gottes, die sich auch in Zuschickung solcher Uebel zeigt, nennen daher verschiedene Theologen iustitiam paedeuticam s. paedagogicam. Sie hat mit der iustitia punitiva einerley **Zweck**, (Besserung und sittliche Vervollkommnung des Menschen), ist aber doch ihrer innern Natur und Beschaffenheit nach davon zu unterscheiden, wie aus dem oben Gesagten erhellt. — Da aber die Menschen so sehr verschieden sind, so richtet sich Gott in der Behandlung derselben nach dieser ihrer Verschiedenheit, und führt sie auf verschiedenen Wegen und durch verschiedene Mittel zur Glückseligkeit. Und eben hierin offenbart sich Gottes Weisheit und Gerechtigkeit vorzüglich. Im Jesaias ist hierüber ein sehr treffender Gedanke, Cap. 28, 23 — 29.: Gott, sagt er, wendet alles an, die Menschen zu bessern, Glück und Unglück. So wenig der Landmann seine Aecker und die Früchte derselben auf einerley Art behandeln kann: eben so wenig auch Gott die Menschen!

(2.) Ueber die verschiedenen **Gattungen und Eintheilungen** der göttlichen Strafen. Man theilt die göttlichen Strafen, wie die Belohnungen, (s. den Anfang dieses §.), ein: a) In **natürliche**, d. i. solche Uebel, oder böse Folgen, die aus der innern

innern Beschaffenheit der moralisch bösen Handlungen selbst herfließen. (Morus: incommoda necessaria malo s. male factis nexa.) Diese haben, wie die natürlichen Belohnungen, in der von Gott gemachten weisen Einrichtung der Natur ihren Grund, und die Wirklichkeit derselben wird durch die tägliche Erfahrung bestätigt. So zieht z. B. die Sünde Gewissensangst, Verachtung, leibliche Krankheit u. s. w. nach sich; und diese natürlichen bösen Folgen der Sünde gehn eben so wie die natürlichen guten Folgen der guten Handlungen oft bis ins Unendliche fort, und sind größer, als man sich gewöhnlich vorstellt, wie unten in der Lehre von der Dauer der Höllenstrafen gezeigt werden soll. („Die Sünde straft sich selbst.") b) In positive oder willkührliche. Diese sind solche, die in keiner natürlichen und nothwendigen Verbindung mit den moralisch bösen Handlungen der Menschen stehn, oder die nicht aus der innern Beschaffenheit derselben herfließen, sondern die bloß durch den freyen Willen des Gesetzgebers mit den Handlungen verbunden werden und zu den natürlichen übeln Folgen einer bösen Handlung hinzukommen. Die gewöhnliche Theorie, die mit der heiligen Schrift übereinstimmt, geht nun dahin, daß es allerdings solche positive göttliche Strafen gebe, weil sich die Menschen durch die natürlichen Strafen allein nicht genug bessern und von der Sünde abschrecken ließen. Die natürlichen Strafen wären also nicht zureichend, um das Ansehn der göttlichen Gesetze aufrecht zu erhalten; und darum verbinde Gott mit den natürlichen auch positive. Sie würden aber allemal nach den Regeln der höchsten Weisheit und Güte bestimmt, nicht nach blinder Willkühr. Man theilt nun diese poenas positivas wieder ab: א) In gegenwärtige oder zeitliche, die in diesem Leben erfolgen. Hier beruft man sich sonderlich auf viele Stellen des alten Testaments, wo den Israeliten positive Strafen gedroht werden, wenn sie die göttlichen Gesetze übertreten, (vergl. 1 Mos. 5, 13. 2 Sam. 12, 10. 11. 14. Apostelgesch. 5, 5. 9. 1 Cor. 6, 3 — 5. ב) In künftige, oder solche, die in jener Welt verhängt werden sollen. Viele Aussprüche des neuen Testaments sind unläugbar von der Art, daß nach ihnen positive Strafen in der künftigen Welt zu erwarten sind. (Vergl. Art. 15.) Und wenn man positive Belohnungen in jener Welt annimmt, (wie fast allgemein geschieht), so ist nicht abzusehn, wie man gegen positive Strafen etwas haben kann. Dies ist inconsequent, und hat das Ansehn, als wenn man jene darum behaupte, weil man sie wünscht, diese aber läugne, weil man sie nicht wünscht. Aber von unserm Willen und Wünschen muß unsere Philosophie nicht abhängen. Diese positiven Strafen sind es nun eigentlich, worauf sich die Erlösung Christi vornehmlich bezieht, oder die Befreyung von der Strafe der Sünde, die wir Christo ver-

verdanken. Die natürlichen werden dadurch nicht gänzlich aufgehoben, (wie die Erfahrung lehrt; denn ein Sünder, der sich durch seine Sünde Krankheit zugezogen hat, wird darum nicht gesund, weil er an Christum glaubt und sich von Herzen bessert; doch können sie gelindert oder gemildert werden). Diejenigen, welche dergleichen positive Strafen in jener Welt nicht zugeben wollen, sagen: er hat uns bloß von der Furcht davor erlöset oder befreyet, was gegen die heilige Schrift ist, worüber im Artikel von Christus noch die Rede seyn wird. Was nun aber die positiven göttlichen Strafen in diesem Leben betrifft, so hat der Religionslehrer alle Ursache, dabey sehr weise und vorsichtig zu Werke gehn, wenn er nicht Schaden stiften will. Man hat keinen Grund, zu zweifeln, daß nicht auch jetzt noch positive Strafen Gottes in dieser Welt statt fänden; aber das bleibt auch wahr, daß wir jetzt schlechterdings nicht im Stande sind, in einzelnen gegebenen Fällen sicher darüber zu urtheilen, ob etwas eine positive göttliche Strafe sey, oder nicht? Allein gerade dies ist ein sehr herrschendes Vorurtheil des großen Haufens, daß man so geneigt ist, physische Uebel immer als Folgen moralisch böser Handlungen anzusehn, z. B. Landplagen, Theurungen, Unglücksfälle, die diese oder jene einzelnen Menschen oder ein ganzes Volk betreffen. Hier schließt man häufig auf Sünden, wodurch dies von ihnen verschuldet sey, und nennt sie göttliche Strafgerichte; und manche Lehrer haben ehedem unbedachtsamer Weise dies schädliche Vorurtheil genährt. Das ist ganz recht, auch Landplagen im Allgemeinen als göttliche Strafgerichte zu betrachten, und die Menschen dabey an ihre Verschuldung und Sünde zu erinnern. Aber das ist nicht zu billigen, wenn man über die Verschuldung der einzelnen Personen oder Länder, die dergleichen betrifft, gleichsam ein bestimmtes richterliches Urtheil ausspricht. Die Erfahrung und die Lehre Jesu sprechen dagegen: denn wir sehen ja, a) daß solche Uebel oft aufhören, ehe noch die Besserung der Menschen erfolgt ist; b) daß dieselben Unglücksfälle gute und böse Menschen zugleich betreffen, ohne Unterschied, (so wie Gott seine Sonne scheinen und regnen läßt über Fromme und Gottlose, so läßt er auch Ungewitter, Wasserfluthen und Feuersbrunst kommen über Fromme und Gottlose), ja, daß es den besten Menschen oft sehr übel, den schlechtesten aber sehr wohl geht, woraus wir eben den richtigen Schluß ziehen, daß sich aus der Austheilung des äußern Glücks oder Unglücks hier auf Erden auf den wahren moralischen Werth des Menschen nicht schließen lasse. (S. in diesem §. oben Num. I.) Eben so erklären sich auch die biblischen Schriftsteller hierüber. Schon im alten Testamente, im Buch Hiob, folgern Hiobs Freunde aus seinen leiblichen Leiden, daß er schwere Sünden begangen haben müsse. Hiob aber

zeigt dagegen, daß Gott auch oft diejenigen leiden lasse, die es mit ihren Sünden nicht verschuldet hätten, Cap. 5, 10. 12. Eben so sagt Christus, Luc. 13, 2. 4., daß die Galiläer, die Pilatus damals hatte zu Jerusalem hinrichten lassen, und die achtzehn Menschen, welche damals ein einstürzender Thurm erschlagen hatte, nicht deswegen für größere Sünder gehalten werden könnten als die übrigen, die dies Unglück nicht betroffen habe. So widerspricht auch derselbe seinen Schülern, als sie das Unglück des Blindgebornen für Strafe der von seinen Eltern begangenen Sünden hielten, (Joh. 9, 3 f.), und lehrt also: daß sich aus besondern Unglücksfällen nicht auf besondere Sündenschulden schließen lasse. — Man kann sich dagegen nicht auf die Stellen des alten Testaments in Mose und den Propheten berufen, wo häufig positive Strafen in diesem Leben für gewisse bestimmte Uebertretung der göttlichen Gesetze angedroht werden, z. B. Pest, Theurung, Mißwachs, Ueberfall von Feinden, u. dergl. Denn jetzt haben wir keine Propheten unter uns, die als unmittelbare Boten und Bevollmächtigte der Gottheit bey uns aufträten, wie jene es waren. Die bürgerliche Regierungsform bey den Israeliten war theokratisch, d. h. Gott wurde von den Israeliten für ihren bürgerlichen Regenten anerkannt, und die Heerführer und irdischen Könige, nebst den Priestern und Propheten, für seine Diener und Bevollmächtigte. Daher wurden alle Gesetze von diesen im Namen Gottes, d. i. auf göttlichen Befehl und unter göttlicher Auctorität, publicirt; und eben so auch die zeitlichen Belohnungen, die auf Beobachtung derselben gesetzt waren, und die zeitlichen Strafen, die auf die Uebertretung folgen sollten. Das Resultat aus allem diesem ist: daß dergleichen äußere Uebel oder Vortheile in einzelnen Fällen nicht als Belohnung guter Handlungen oder Strafe böser Handlungen angesehn werden müssen, wo Gott nicht ausdrücklich erklärt hat, daß diese Uebel oder diese Vortheile namentlich darum jemanden zu Theil werden, weil diese oder jene moralisch guten oder bösen Handlungen bey ihm vorhergegangen sind, wie 3 Mos. 26. 5 Mos. 28. Offenbarung Joh. 2, 22. 23. Mehreres über die natürlichen und positiven Strafen im Artikel von der Sünde, §. 86. u. 87.

Anhang.

Von den göttlichen Rathschlüssen (de decreto divino s. praedestinatione). [M. p. 51. §. 13. Anmerk.]

§. 32.

Diese Lehre erhält ihre eigentliche Erläuterung und rechte Bestimmung aus den vorhergehenden Paragraphen, sonderlich aus der

Lehre von der Freyheit des göttlichen Willens, auch von seiner Weisheit, Güte, Gerechtigkeit. Daher bekommt sie diese Stelle.

I. Was unter den göttlichen Rathschlüssen verstanden werde, von ihren Eigenschaften, und von der Eintheilung und den verschiedenen Arten derselben. 1) Unter den Rathschlüssen Gottes versteht man den Willen Gottes, daß etwas geschehn oder außer ihm zur Wirklichkeit kommen soll, [M. p. 51. oben], oder auch: die freien Entschließungen Gottes über die Wirklichkeit einer Sache. 2) Beschaffenheit und Eigenschaften der göttlichen Rathschlüsse. Diese sind eben die, welche beym göttlichen Willen angeführt sind, weil die decreta divina nichts anderes als modus oder actus seines Willens sind. a) Eigentlich sind alle Rathschlüsse Gottes nur ein einziger Rathschluß, sie sind alle zu gleicher Zeit und auf einmal gefaßt. Bey uns Menschen müssen oft erst mühsame Untersuchungen und Berathschlagungen angestellt werden, ehe wir uns zu etwas bestimmen können, denn der Mensch übersieht die Gründe und Gegengründe nicht auf einmal; es erfolgen also wegen Endlichkeit seines Verstandes alle seine Berathschlagungen successiv. Bey Gott aber kann keine solche Succession statt finden. Er erkennt alles auf einmal. S. von der Allwissenheit, §. 22. So ist der Rathschluß, die Welt zu schaffen, und jeder einzelne Rathschluß über alles, was darin ist und geschieht, von Anfang der Welt an, eigentlich nur Ein Rathschluß (unum dei decretum). Alles Einzelne nun, was im ganzen Inbegriff dieses Rathschlusses zusammengefaßt ist, denken wir uns nur als mehrere verschiedene Rathschlüsse. b) Sie sind frey. Nichts kann Gott nöthigen, etwas wider seinen Willen und seine Einsicht zu beschließen. Aber nie beschließt er blindlings, ohne Gründe. S. über die Freyheit des göttlichen Willens, §. 26., vergl. Ephes. 1, 5. 2 Tim. 1, 9. c) Wohlthätig, immer auf das Beste seiner Geschöpfe gerichtet; jedem so viel Gutes und Vollkommenheit zu geben, als es zu genießen fähig und empfänglich ist. Ephes. 1. Röm. 8. und 9. Dies folgt aus seiner Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit, §. 28 — 31. incl. d) Ewig und unveränderlich. S. §. 20. und vornehmlich §. 26. am Ende. [Vergl. M. §. 15. p. 53.] Daher sagt die Bibel oft, er habe etwas προ καταβολης κοσμου, Ephes. 1, 4., ἀπ' oder προ αἰωνων beschlossen. Dies bedeutet auch das προ in προγινωσκειν, προοριζειν, προτασσεσθαι, u. s. w. Gott existirt von Ewigkeit; und da in Gott keine Zeitfolge gedacht werden kann, so müssen auch alle seine Rathschlüsse eben so ewig seyn, wie er selbst ist, und auch eben so unveränderlich, wie sein Wesen selbst. Röm. 11, 29. ἀμεταμελητα, Hebr. 6, 17. το ἀμεταθετον της βουλης θεου. e) Sie sind für uns endliche Wesen unerforschlich, (ἀνεξερευνητα, ἀνεξιχνιαστα) Röm.

Röm. 11, 33—36., (βαθη θεου) 1 Cor. 2, 16. Jes. 55, 8. [Vergl. M. p. 46. §. 10. not. 4.] Da wir nur einen ganz kleinen Theil des unermeßlichen Ganzen sehn, das Gott mit einem Blick überschaut, so sind wir gar nicht im Stande, den in seinem Umfang unermeßlichen und ewigen Plan Gottes zu wissen, zu beurtheilen, oder a priori zu bestimmen, was er habe beschließen müssen. — Da wir auch von den einzelnen Eigenschaften Gottes nur sehr unvollkommene Begriffe haben: so können wir auch nie, (ohne die größte Gefahr, zu irren,) aus denselben sichere Schlüsse machen, und bestimmen: was und wie Gott es beschlossen habe; auch nicht sagen: dies ist gerecht, weise, u. s. w., darum muß es Gott thun, oder darum hat er es gethan. Dies nennt die Schrift: Gott lehren wollen, 1 Cor. 2, 16. — Fragt man also: was für Rathschlüsse Gott gefaßt habe? so können wir dies eigentlich nur aus dem wirklichen Erfolge erkennen; z. B. aus der Existenz der Welt schließen wir, daß Gott den Entschluß gefaßt haben müsse, sie zu schaffen; aus dem Bösen in der Welt, daß Gott den Rathschluß gefaßt habe, es zuzulassen; u. s. f. Auch gehören hieher die unmittelbaren göttlichen Belehrungen durch das Christenthum, daß Gott Christum gesandt habe, und zu welchen Zwecken, u. s. w. S. 1 Cor. 2, 9. f. Aber eben die Bibel führt uns beständig darauf, daß wir auf den Erfolg merken, und daraus beurtheilen sollen, was Gottes Wille und Rathschluß sey. — 3) Eintheilung der göttlichen Rathschlüsse Man theilt sie eben so, wie den göttlichen Willen, ein: in decreta absoluta und conditionata s. praedestinationem absolutam und conditionatam. (S. §. 25. Num. II. 2.) Diese Eintheilung hat ihre Beziehung auf moralische Geschöpfe, und besonders auf uns Menschen. — a) Unter decreta absoluta versteht man nicht solche Rathschlüsse, die ohne Grund, bloß nach seiner absoluten Macht, gefaßt wären, sondern vielmehr die Rathschlüsse, welche Gott faßt, ohne dabey auf die freyen Handlungen der moralischen Wesen Rücksicht zu nehmen, oder ohne dabey eine Bedingung für sie festzusetzen; z. B. die Schöpfung der Welt — der Rathschluß Gottes, Jesum in die Welt zu senden — der Rathschluß, irgend einem Volk oder einzelnen Menschen äußere Wohlthaten oder Glücksgüter zuzuwenden oder zu entziehn — diesem oder jenem Volk Geisteskultur oder Kenntniß des Evangeliums zu verleihn, einem andern dies zu versagen — u. s. f. Hier handelt Gott immer aus wichtigen und weisen Gründen; aber diese Rathschlüsse an sich hängen doch gar nicht von den freyen Handlungen, oder der Würdigkeit, dem moralischen Werthe der Menschen ab, sind also decreta absoluta. Von der Art sind nun auch die Rathschlüsse Gottes, die sich auf die Austheilung zeitlicher oder irdischer Güter, (Reichthümer, Ehre, Gesundheit u. s. w.,) beziehn; sie sind nicht allemal auf das

freye Betragen der Menschen gegründet. Das heißt nun nicht, daß Tugend immer und nothwendig Leiden und Verfolgung nach sich ziehn müsse, (wie viele aus Mißverstand mancher Sprüche geschlossen haben, z. B. Matth. 5, 10 f. 2 Tim. 3, 12. u. s. w.) vielmehr bringt uns ächte christliche Tugend auch oft große irdische Vortheile, (Röm. 12, 17 f.); sondern der Satz ist eigentlich dieser, daß das freye Verhalten der moralischen Wesen, es sey nun gesetzmäßig oder gesetzwidrig, nicht immer die Regel sey, wonach Gott jene äußern Güter austheilt. b) Decreta conditionata sind diejenigen Rathschlüsse Gottes, welche er unter gewissen Bedingungen faßt, oder wobey er auf die freyen Handlungen der sittlichen Geschöpfe Rücksicht nimmt. Diese decreta conditionata gründen sich auf das göttliche Vorherwissen (praevisio) der freyen Handlungen der Menschen, welches bey Gott allerdings statt finden muß. (S. §. 22.) Gott hat von Ewigkeit vorhergesehn, wie jeder Mensch handeln wird, und ob er die Bedingungen, unter welchen ihm etwas von Gott zugedacht ist, erfüllen wird, oder nicht, und danach hat Gott seinen über ihn gefaßten Rathschluß eingerichtet. Von der Art sind die göttlichen Rathschlüsse über die geistige und ewige Wohlfahrt der Menschen. Sie sind allemal auf das eigene freye Betragen der Menschen gegründet, also immer bedingt, nie unbedingt oder absolut. Jedoch ist die Austheilung dieser Glückseligkeit nicht als ein Verdienst dieses freyen Betragens anzusehn. (Luc. 17, 10.) Diesen Rathschluß nun, über die ewige Wohlfahrt der Menschen, nennen die Theologen im engern Sinne und vorzugsweise praedestinatio, (denn im weitern Sinne wird praedestinatio von den gesammten von Ewigkeit her gefaßten Rathschlüssen Gottes gebraucht). Dies ist besonders seit Augustin's Zeiten geschehn, da man anfing, die Stelle Röm. 8. von den Rathschlüssen Gottes über die Seligkeit und Verdammniß der Menschen zu erklären, wo die Vulgata das griechische προοριζειν durch praedestinare übersetzt, z. B. V. 29. 30., (und προγινωσκειν, praescire). Den Rathschluß Gottes über die ewige Seligkeit der Frommen nannte man nun electionem, decretum electionis, (Gnadenwahl,) ingleichen praedestinationem ad vitam; den Rathschluß über die in jener Welt zu verhängenden Strafen jedes einzelnen Lasterhaften, reprobationem s. decretum reprobationis, (Verwerfung,) auch praedestinationem ad mortem. Auch diese Wörter hat man aus dem neuen Testamente genommen, besonders aus Röm. 8.; aber dort haben sie einen andern Sinn. Ἐκλογη ist dort von der liebevollen Aufnahme der Juden und Heiden in die Christengemeine zu verstehn, und die Verwerfung bedeutet die Versagung oder Entziehung dieser und anderer göttlichen Wohlthaten, wie es erhellen wird aus Num. II.

II. Ue-

II. Ueber die Lehre der Bibel von den göttlichen Rathschlüssen, und von den Irrthümern und falschen Vorstellungen, welche aus Mißdeutung einiger biblischen Stellen in dieser Lehre entstanden sind.

1) Erläuterung des biblischen Sprachgebrauchs, und einiger der vornehmsten Stellen, die von den göttlichen Rathschlüssen handeln. Die Ausdrücke, welche in der Bibel von den göttlichen Rathschlüssen gebraucht werden, sind hauptsächlich folgende: a) Alle diejenigen Wörter, welche reden, sprechen und befehlen bedeuten. Gott spricht, heißt oft: er will, er hats beschlossen, z. B. Ps. 33, 9. So oft דָּבָר, מִצְוָה, u. a. b) Die Wörter, welche Gedanken anzeigen, werden auch oft von den göttlichen Entschließungen gebraucht, als מְזִמָּה, מַחֲשָׁבוֹת, διαλογισμοι. Ps. 33, 10. 11. Jes. 55, 8. Daher auch die Redensart: bey sich sprechen, oder: in seinem Herzen sprechen, oft so viel heißt, als: etwas überlegen oder beschließen. Denn im Herzen sprechen oder Worte im Herzen bedeutet bey dem Hebräer eigentlich denken, Gedanken. Alte Simplicität der Sprache, wie bey den Otaheitern: sprechen im Bauche! c) Κριματα, מִשְׁפָּטִים, Richtersprüche, sofern man sich Gott als Richter und Oberherrn denkt, der seine Maaßregeln ausführt, Urtheil spricht. Ps. 36, 6. 7. Röm. 11, 33. d) Wege, דֶּרֶךְ, ὁδοι. Eigentlich ist Weg Gottes seine Art, zu denken und zu handeln, sein Gang. Ps. 145, 17. (Barmherzig ist Jehovah in allen seinen Wegen, d. i. Rathschlüssen). Röm. 11, 33. ὁδοι θεου ἀνεξιχνιαστοι. e) Die gewöhnlichsten Ausdrücke, welche im neuen Testamente am häufigsten davon vorkommen, sind: θελημα, εὐδοκια, im Hebräischen חֵפֶץ, רָצוֹן, besonders von dem gnädigen Willen oder Rathschlüssen Gottes. S. §. 25. — Προθεσις, Ephes. 1, 11., wo es mit βουλη θεληματος synonym ist. 2 Tim. 1, 9 f. und Röm. 9, 11. ἱνα ἡ του θεου προθεσις κατ᾽ ἐκλογην μενῃ, d. i. der göttliche Wille oder Rathschluß muß frey bleiben, als frey anerkannt werden, (§. 25.). — Προγνωσις und προγινωσκειν, Dies Zeitwort wird, wie im Hebräischen יָדַע, und γνωναι, auch εἰδεναι, sehr häufig vom Beschließen gebraucht, (metonymia caussae pro effectu). So gebraucht es auch Philo sehr oft. So Apostelgesch. 2, 23. von dem Rathschlusse Gottes, daß Christus leiden und sterben sollte. Da nun die verba cognoscendi bey den Hebräern häufig lieben, wohlwollen bedeuten, so wird προγνωσις sehr oft vorzugsweise von den gnädigen und wohlthätigen Rathschlüssen Gottes gebraucht, die Er von Ewigkeit her zum Heil der Menschen gefaßt hat, z. B. 1 Petri 1, 2., (von der Aufnahme in die christliche Kirche), Röm. 8, 29. οὑς προεγνω, seine Geliebten, denen er wohl will, Cap. 11, 2 f. — Ὁριζω und προοριζω, welche die Vulgata durch praedestinare zu übersetzen pflegt; ὁριζειν ist überhaupt: be=

beschließen, auch von Menschen, z. B. Apostelgesch. 11, 29. Gottes Rathschluß heißt daher ὁρισμενη βουλη, decretum voluntatis divinae, Apostelgesch. 2, 23., bey den Griechen ὁρισμος, Vorsatz, Entschließung, und προορίζειν ist eigentlich decernere, antequam existat, weil Gottes Rathschlüsse ewig sind, z. B. Apostelg. 4, 28., (von dem Rathschluß, daß Christus sterben sollte). In den Stellen des neuen Testaments, wo προορίζειν von den Rathschlüssen Gottes über die Menschen vorkommt, wird es nirgends ausschließend von den göttlichen Rathschlüssen über die ewige Seligkeit oder Verdammniß der Menschen gebraucht; sondern eigentlich von dem Rathschluß Gottes, jemanden in die Christengemeine aufzunehmen, ingleichen von den Freuden, Rechten und Vorzügen der Christen überhaupt, aber auch von den Leiden, die Er über sie beschlossen hat. So steht es Eph. 1, 5. Προορισας ἡμας εἰς υἱοθεσιαν δια Ἰησου Χριστου, d. i. er hat beschlossen, uns zu dem Christenthum zu bringen, und dadurch zu seinen Kindern, d. h. Geliebten, zu machen. So erklärt es V. 11. und 12. Eben so ist es auch mit der Stelle Röm. 9., die gar nicht von der ewigen Seligkeit und Verdammniß handelt, sondern von zeitlichen Wohlthaten und äußern bürgerlichen und kirchlichen Vorzügen, die Gott einzelnen Menschen und Völkern vor andern voraus giebt. S. §. 26. Auch gehört hieher die von vielen so ganz mißverstandene Stelle Röm. 8, 28. 29 f. Paulus redet von den damaligen Verfolgungen und Leiden V. 19 f., und tröstet die frommen Christen darüber, und redet dann auch von den Vortheilen der Leiden: „Wir sind überzeugt, daß den Gottesfreunden alles (auch das Leiden) heilsam ist, uns, die wir dem göttlichen Rathschluß gemäß zur Gemeine Jesu berufen sind, (κλητοις οὐσιν). Uns, denen er schon von Ewigkeit wohlwollte, (προεγνω), uns hat er auch schon von Ewigkeit her dazu bestimmt, (προωρισε), dem Muster seines Sohnes ähnlich zu werden, (nämlich, wie im Leiden, so in der Belohnung). Denn Er ist nach Gottes Absicht auch hierin der Erste oder Vorgänger (πρωτοτοκος) seiner vielen Brüder, (erst im Leiden, dann in der Belohnung). Dieselben aber, die er dazu bestimmt hat, oder über die er dies beschlossen hat, (nämlich, daß sie Jesu im Leiden ähnlich seyn sollen,) dieselben, sag' ich, nimmt er auch zu Mitgliedern der Christengemeine auf, und versüßt ihnen ihr Leiden, (das sie jetzt um Christi willen dulden,) dadurch, daß er sie begnadigt und einst ewig beseligt, (wie ihren Vorgänger Jesum Christum).“ — Hier steht also nichts davon, daß Gott Seligkeit oder Verdammniß ohne Rücksicht auf das sittliche Betragen der Menschen austheile. Vielmehr gilt dies nur von den äußern und leiblichen Wohlthaten, (s. Num. 1.). Daß Gott bey dem Geistigen und Ewigen lediglich auf das freye Betragen der Menschen sehe, fordern a) seine Güte und Gerechtigkeit, nach welcher das Gegentheil gar nicht denkbar ist,

(s.

(s. §. 28 — 31.), und seine sämmtlichen moralischen Eigenschaften. b) Die ausdrücklichen Versicherungen der Schrift, die fast auf allen Blättern des neuen Testaments und der Paulinischen Briefe stehn, daß Gott jeden nach seinen Werken lohnen oder strafen werde, z. B. Röm. 2, 6 — 11. Matth. 16, 27. 2 Cor. 5, 10. Also das decretum electionis und reprobationis ist, nach der Lehre der Schrift, nicht absolutum, sondern conditionatum, Marc. 16, 16. Zur Erläuterung der in dieser Lehre üblichen Schulausdrücke: Der Rathschluß Gottes über die Seligkeit der Menschen, (insbesondere der Christen,) läßt sich nach menschlicher Vorstellung in folgenden Syllogismus fassen: Maior: Wer bis ans Ende seines Lebens glaubt, (an Christum,) soll selig werden; (dies ist προθεσις s. ἐκλογη, und begreift voluntatem Dei antecedentem in sich). Minor: Paulus wird bis ans Ende seines Lebens glauben; (dies ist praevisio s. προγνωσις Dei). Conclusio: Also soll Paulus selig werden; (dies ist voluntas Dei consequens, προορισμος, decretum). Da nun Maior eine propositio universalis ist, Minor aber particularis; so sieht man leicht, in welchem Sinn die Gnade Gottes schriftmäßig universalis und particularis genannt werden könne. — Mit dem decreto reprobationis verhält es sich auf ähnliche Art.

2) Von den Irrthümern und falschen Vorstellungen, welche, hauptsächlich aus Mißdeutung einiger biblischen Stellen, in dieser Lehre entstanden sind. Es hat nämlich schon vor Alters einige gegeben, welche behauptet haben, daß das decretum electionis und reprobationis absolut sey, d. i. daß Gott aus der Zahl der Menschen einige, (viele sagen: sehr wenige,) ganz willkührlich, ohne auf ihr moralisches Verhalten Rücksicht zu nehmen, ausgehoben und zur ewigen Seligkeit bestimmt; hingegen andere, (viele sagen: bey weitem den größten Theil des Menschengeschlechts, aus zehn vielleicht sieben,) eben so willkührlich verworfen, oder zur ewigen Verdammniß bestimmt habe. Man nennt diesen Irrthum den Prädestinatianismus, und die Vertheidiger desselben Praedestinatianos, auch Particularistas. Man bemerkt richtig, daß, wenn die Vertheidiger dieser Lehre alle logisch richtigen Folgen gelten ließen, die daraus hergeleitet werden könnten, sie dann alle Freyheit und Moralität aufheben müßten; aber die meisten handelten und lehrten hier glücklicher Weise sehr inconsequent. Denn man findet unter den Partikularisten die strengsten Moralisten in Theorie und Praxis. — Die Hauptquellen des Irrthums sind: a) falsche Begriffe von der Freyheit des göttlichen Willens, die man sich als blinde Willkühr vorstellt, nach welcher er als ein Despot ohne Gründe verurtheilt oder begnadigt, s. §. 26.; ingleichen irrige Vorstellungen von den moralischen Eigenschaften Gottes, (Güte, Gerechtigkeit u. s. w.,) und deren Verhältniß gegen

gegen die übrigen nicht=moralischen. b) Verwechselung der Rathschlüsse Gottes über die Austheilung der *zeitlichen* oder irdischen Güter mit denen über die *geistlichen* und ewigen, (s. oben). Zu eben dieser Verwechselung gab sonderlich c) die falsche Erklärung der Stellen Röm. 8. und 9. Anlaß, die durch den sonst so scharfsinnigen und trefflichen *Augustin* zuerst aufgebracht ist, dem es hier an der nöthigen Sprachkenntniß fehlte. Was Paulus dort von *äußern* Wohlthaten und deren Entziehung sagt, verstand er von der ewigen Seligkeit und Verdammniß. (S. oben und §. 26.) d) Mißdeutung verschiedener andern biblischen Stellen, sonderlich des Ausspruchs Christi Matth. 20, 16. *πολλοι εἰσι κλητοι*, (Berufene), *ὀλιγοι δε ἐκλεκτοι*, (Auserwählte). Dieses verstand man so: „es giebt zwar viele Christen, aber wenige sind zur ewigen Seligkeit erwählt“, da doch *ἐκλεκτος* hier den vorzüglichen, den *auserlesenen* Guten anzeigt, wie das hebräische בחיר. Also: „Unter den vielen, die äußerlich Christen sind, (in die christliche Gesellschaft aufgenommen sind,) giebt es nur wenige, die Gott ganz gefallen, d. i. die den Vorschriften des Christenthums ganz gemäß leben, die so sind, wie sie seyn sollen.“ Daß dies der Sinn sey, lehrt sonderlich die Parabel Matth. 22, 2 — 13., an deren Ende V. 14. diese Worte wiederholt werden. So hat man die Stelle Apostelg. 13, 48. aus Unkunde des Sprachgebrauchs hieher gezogen: „es wurden Christen (auf die Belehrung der Apostel) *οἱ τεταγμενοι εἰς ζωην αἰωνιον*“. Diese stehn denen entgegen, *die sich des ewigen Glücks selbst unwürdig machten*, V. 46., nämlich durch Unglauben. Es steht für: *οἱ ἑαυτους ταξαντες εἰς ζωην αἰωνιον*, die sich zum ewigen Leben bereiten, Fromme, Redliche. Die Griechen drücken die Reciproca oft durch das Passivum aus, besonders im Präteritum. Er erklärt es selbst V. 46.: „die sich des ewigen Lebens selbst unwerth machen, (durch ihr eignes Verhalten)“.

Anm. Uebersicht der Geschichte des Lehrsatzes vom *unbedingten Rathschluß*. — Die Veranlassung dazu, daß *Augustin* auf das absolutum decretum kam, war die Streitigkeit mit den *Pelagianern*. Diesen widersprach er mit Recht; aber er gerieth darüber auf das andere Extrem, und nahm den unbedingten Rathschluß über Seligkeit und Verdammniß an; womit dann auch die Lehre de gratia particulari und irresistibili zusammenhing, worüber mehreres §. 132. vorkommt. Da nun *Augustin* in der afrikanischen und lateinischen Kirche in so großes Ansehn kam, so wurde auch diese Lehre im Occident, im fünften und sechsten Jahrhundert, immer mehr unter den Katholiken verbreitet und sonderlich im Gegensatz gegen die *Pelagianer* von vielen behauptet, vornehmlich von *Prosper* von Aquitanien und dem Presbyter *Lucidus* in Frankreich, im fünften Jahrhundert. Es gab daher in diesem und den folgenden Jahrhunderten immer Vertheidiger und Gegner dieser Lehre im Occident. Im neunten Jahrhundert entstand darüber von neuen ein lebhafter Streit mit dem Sachsen *Gottschalk*, (Mönch zu Orbay in Frankreich,) einem eifrigen Anhänger Augustin's, und seine Lehre wurde auf

einer

einer Kirchenversammlung (im Jahre 849.) als ketzerisch verdammt. Aber der Schluß des Concils wurde an vielen Orten nicht angenommen, und es blieben immer viel Vertheidiger dieses Satzes, zu denen auch Thomas von Aquino, im dreyzehnten Jahrhundert, gehörte, dem die Dominikaner und übrigen Thomisten folgten. Im siebzehnten Jahrhundert wurde der Streit in der römischen Kirche mit Heftigkeit erneuert durch die Schriften des Jansenius, (Bischofs zu Ypern in den Niederlanden,) nach dem Jahre 1640. Die Jesuiten und Päpste setzten sich sehr gegen das absolutum decretum; allein die Dominikaner und andere eifrige Verehrer Augustin's stimmten dem Jansenius bey, und es sind in Frankreich noch immer strenge Jansenisten übrig geblieben. — Die schweizerischen Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts, Calvin und Beza, nahmen eben diese aus Augustin geschöpfte Lehre an, und breiteten sie in ihrer Kirche aus, von der man bey Zwingli keine Spur findet. (Anfangs waren auch Luther und Melanchthon nicht weit davon entfernt gewesen.) — Es widersprachen zwar viele Reformirte dem Calvin und seinen Nachfolgern, besonders im siebzehnten Jahrhundert Arminius und seine Anhänger, die Arminianer; aber in den Jahren 1618 und 1619 wurde das absolutum decretum auf der Synode zu Dordrecht als Glaubensartikel in der reformirten Kirche festgesetzt, und die Arminianer wurden von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Nach und nach aber hat man diese harte Lehre in der reformirten Kirche meist aufgegeben, nachdem sie erst durch die Universalisten gemildert war; am längsten behauptete sie sich noch in den Niederlanden und in der Schweiz, doch findet man jetzt in den Niederlanden selbst nur noch wenige Vertheidiger derselben. Mehrere dieser Art sind noch in England. (Vergl. die Geschichte der Lehre von der Gnade, §. 132.)

Digitized by Google

Vierter Artikel.

Die Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geist, oder von der Trinität. [M. p. 59 — 71.]

§. 33.

Vorläufige Bemerkungen über diese Lehre und ihre Erheblichkeit, ingleichen über den Plan bey der Abhandlung derselben.

1) Es ist eine ausgemachte Wahrheit, daß sich im göttlichen Wesen vieles findet, wovon wir keine Kenntniß und keine Begriffe haben, weil wir nichts Analoges davon bey dem Menschen finden. Denn von solchen Eigenschaften und Vollkommenheiten, die wir bey uns nicht finden, können wir uns keinen deutlichen Begriff machen; ja, wir kommen nicht einmal auf den Gedanken, daß sie wirklich da sind. (S. §. 18. Num. II.) Es wäre also thöricht, wenn man behaupten wollte, daß etwas im göttlichen Wesen bloß darum nicht seyn könne, weil wir es entweder gar nicht oder doch nicht deutlich einsehn. (Einleit. §. 6. Anm. am Ende.) Wenn also a) in der Bibel wirkliche nähere Offenbarung Gottes enthalten ist; wenn b) diese nähere Offenbarung eine gewisse Glaubenslehre deutlich und ungezweifelt vorträgt: so muß eine solche Glaubenslehre von uns angenommen und als wahr anerkannt werden; gesetzt auch, daß sie etwas enthielte, was uns unbegreiflich und unerklärbar wäre. Auf diese beiden Sätze kommt alles an. Was den ersten betrifft, so läßt sich davon aus der Einleitung und dem Artikel von der heiligen Schrift urtheilen; und ob der zweyte bey der Trinitätslehre anwendbar sey, daß sie nämlich deutlich in der Schrift vorgetragen werde, das wird sich aus den gleich folgenden Beweisstellen ergeben. (S. §. 35.)

2) Die

2) Die Lehre von der Trinität in Gott schließt eigentlich folgende drey Stücke in sich, [M. §. 13. p. 69.]: a) Es ist nur ein Gott, nur ein göttliches Wesen, (§. 16.); b) in diesem Einen göttlichen Wesen aber werden Vater, Sohn und heiliger Geist unterschieden, als Drey, (Subjekte, Personen, oder wie sie sonst in der Schulsprache genannt werden mögen); und c) diese Drey haben mit einander, einer wie der andere, das höchste göttliche Wesen und Vollkommenheiten gemein. Dieses ist die eigentliche einfache Lehre, ohne nähere gelehrte Bestimmungen. Also: im göttlichen Wesen sind Drey, die in unzertrennlicher Gemeinschaft mit einander stehn und gleiche Würde haben, die aber, alle Drey zusammen, nur Einen Gott ausmachen. Weil nun in dieser Lehre, so vorgetragen, vieles ist, wovon wir die Art und Weise nicht einsehn, so wird sie deswegen ein Geheimniß (mysterium im theologischen Sinne) genannt. Das Dunkle und Geheimnißvolle liegt aber eigentlich darin, daß man die Frage nicht befriedigend und einleuchtend beantworten kann, in welchem Sinne und auf welche Weise diese Drey das göttliche Wesen dergestalt mit einander gemein haben, daß sie doch nur Einen Gott ausmachen? Weil nun die Gelehrten sich daran machten und mit Hülfe der Philosophie darüber allerley zu bestimmen versuchten, so entstanden natürlich verschiedene Meinungen und von einander abweichende gelehrte Erklärungen, und daraus Streit und Zank. Sie verketzerten und verfolgten sich dieser gelehrten Bestimmungen wegen, und schlossen sich einander von der Seligkeit aus, und vergaßen darüber oft das, was eigentlich nach der Bibel die Hauptsache ist, zu beachten und einzuschärfen, nämlich die Lehre von den unverdienten Wohlthaten, die wir Vater, Sohn und heiligem Geist verdanken, und sie zum Genuß für das Herz anzuwenden. Jesus fordert von allen denen, die seine Lehre annehmen, daß sie auch den Vater, Sohn und heiligen Geist bekennen, und an den Vater, Sohn und heiligen Geist glauben sollen, Matth. 28, 19. Er zählt also diese Lehre unter die ersten und wichtigern Grundlehren des christlichen Glaubens. Und dieses geschieht auch anderwärts in seinen und seiner Apostel Vorträgen. Sie hängt auch mit dem ganzen übrigen Vortrag seiner Lehre genau zusammen. Es ist also keine gleichgültige Lehre, die mit dem übrigen Inhalte des Christenthums in keiner Verbindung stände, und die man willkührlich davon trennen könnte. Allein Christus hat nirgends von den gelehrten Bestimmungen dieser Lehre etwas vorgetragen, wie sie seit dem vierten Jahrhundert eingeführt wurden. Die Hauptsache, die Jesus in jener Stelle und sonst überall seinen Bekennern angelegentlich empfiehlt, sind die unverdienten Wohlthaten, welche sie von dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste erhalten, und zu ihrem wahren Heil dankbar gebrauchen sollen: die Lehre von der vollkommenern Gotteserkenntniß und Gottesverehrung,

da wir Gott als unsern **Vater** und Wohlthäter im Geist und in der Wahrheit verehren sollen; von dem **Sohne** Gottes, den Er gesandt hat, um uns zu beseligen durch seinen Unterricht und durch seinen Tod; und von der großen Verbesserung und moralischen Vervollkommnung, der Heiligung der Menschen, die Gott durch die von Jesu zu unserm Heil gemachten Anstalten bewirkt hat und ferner bewirken wird, und die der Wirksamkeit und Unterstützung des **heiligen Geistes** besonders zugeschrieben wird. Dieses ist die Hauptsache, die jeder Bekenner Jesu von Herzen glauben soll, und die Christus fordert. Aber zum bloßen Spekuliren und Grübeln hat er diese Lehre nicht vorgetragen, und daher auch keine solchen Formeln darüber festgesetzt, die **dazu** Anlaß geben könnten. Es ist hier eben so, wie mit dem Abendmahl. Diejenigen, die es so genießen, wie Jesus es befohlen hat, die genießen es seinen Absichten gemäß und zu ihrem Nutzen, wenn auch ihre Spekulationen über die Art und Weise seiner Gegenwart dabey von einander abgehn. — Es ist übrigens aus der Geschichte der drey ersten Jahrhunderte gewiß, daß man damals noch keine **allgemein** geltenden Vorschriften über alle einzelne Bestimmungen in dieser Lehre gehabt hat, nach welcher sich alle hätten richten müssen, die der rechtgläubigen Kirche angehörten. Daher finden wir auch selbst unter der katholischen Partey sehr verschiedene Vorstellungen und Ausdrücke davon neben einander, die zum Theil von den nachher, im vierten Jahrhundert, festgesetzten sehr abgehn, als bey **Justin** dem Märtyrer, **Clemens** von Alexandrien, **Origenes**, u. s. f. Erst im vierten Jahrhundert wurden durch **Athanasius**, und auf dem **nicänischen** Concil, im Gegensatz gegen die Arianer, gewisse gelehrte und philosophische Formeln festgesetzt, und durch Gesetze auctorisirt, die hernach im Kirchensystem beybehalten sind. Es ist auch nicht zu billigen, wenn im **Symbol** des **Athanasius**, (welches aber nicht vom Athanasius herrührt, sondern im fünften Jahrhundert gemacht ist, und erst im siebenten Jahrhundert dem Athanasius zugeschrieben wird,) steht: „daß, wer nicht so von der Trinität denke, nicht selig werden könne, (salvus esse non poterit)“. Denn der große Haufe von gemeinen Christen, der dieser **nicänischen** Vorstellung und Terminologie folgt, denkt sich bey den **drey Personen** doch häufig **drey** Götter, oder etwas dem ähnliches, wenn sich der Lehrer auch noch so viel Mühe giebt, dieses zu verhüten. Dieses ist aber der Lehre der Schrift und jenes Symbols ganz zuwider, und allerdings ein großer theoretischer Irrthum. Sollen wir aber allen diesen die Seligkeit um dieses theoretischen Irrthums willen absprechen? — Können sie aber, auch bey diesem Irrthum, dennoch selig werden, wenn sie nur sonst fromme Christen sind; so können gewiß auch diejenigen selig werden, die andere abgehende Formeln und Vorstellungen in dieser Lehre haben, wenn sie nur von Herzen an Christum glauben, und thun, was Christus gebo-

ten hat, oder von den Wohlthaten heilsamen Gebrauch machen, die wir dem Vater, Sohn und heiligen Geist zu verdanken haben. Denn die Formulartheologie und das Halten über den Formeln macht niemanden selig. — Aber eben diese Anmerkung lehrt auch, daß alle die gelehrten Hypothesen, Bestimmungen und Schulausdrücke eigentlich gar nicht für den Volks- und Jugendunterricht gehören, da man ja doch nicht im Stande ist, sie diesen ganz verständlich zu machen, sondern nur zur größten Verwirrung der Begriffe desselben dadurch Anlaß giebt. So urtheilte schon Kaiser Constantin sehr richtig, (epist. ad Arium, ap. Socr. I, 7.), man solle dergleichen ζητησεις nicht νομου τινος ἀναγκῃ προστατττειν, auch nicht ταις παντων ἀκοαις ἀπρονοητως πιστευειν. Möchte er nur selbst diesen Grundsätzen nachher treuer geblieben seyn!

3) Plan der Abhandlung dieser Lehre. Man hat es darin oft versehn, daß man die einfache Schriftlehre und die Vorstellungen und Bestimmungen der Theologen unter einander mischt, und letztere der Schrift unterlegt, da doch eigentlich von den letztern besonders gehandelt werden sollte, wie auch in neuern Zeiten von mehrern Theologen geschehn ist. Die ganze Abhandlung dieses Artikels besteht also aus zwey Abschniten. Der erste: von den biblischen Stellen, worin die Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geist vorgetragen wird, und von dem Resultat aus denselben. Der zweyte: Geschichte der Lehre, ihrer verschiedenen Veränderungen, gelehrten Bestimmungen und Hypothesen, die zur Aufklärung derselben angewendet sind, und Urtheil darüber.

Erster Abschnitt.

Ueber die biblischen Stellen, worin die Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geist vorgetragen wird.

§. 34.

Ueber die Frage: ob in den heiligen Schriften des alten Testaments diese Lehre schon anzutreffen sey?

Man hat zwar jederzeit behauptet, daß die Trinitätslehre seit Christi Zeiten erst recht deutlich geoffenbart, und auch im neuen Testamente erst recht deutlich vorgetragen sey. Man meint aber zugleich auch, daß schon in den Büchern des alten Testaments Stellen vorkommen, woraus erhelle, daß den Israeliten zur Zeit des neuen Testaments von dieser Lehre schon etwas, (nach einigen mehr, nach andern weniger,) bekannt gewesen wäre; wenigstens hätten sie von einer Pluralität im göttlichen Wesen gewußt, wenn ihnen auch die Trinität noch nicht genau genug bekannt gewesen seyn möchte. So führen die Kirchenväter solche Stellen des alten Testaments an, z. B. 1 Mos. 1, 26., Justin der Märtyrer, Irenäus, Tertullian, Origenes, Eusebius, Theodoret, Gregor von Nyssa, Basilius. [S. Mangey zu Philo de opif. mundi, p. 17.] Diese Meinung war auch im sechzehnten und zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts allgemein in der protestantischen Kirche. Der erste, der sie bezweifelte, war der helmstädtische Theolog, Ge. Calixtus, der 1645 eine Disp. de Trinitate, und 1649 eine andere de myster. Trinitatis, an ex solius V. T. libris possit demonstrari? herausgab. Er wurde aber darüber von Abr. Calov u. A. heftig angegriffen, und jene ältere Behauptung der Theologen blieb noch bis in das achtzehnte Jahrhundert hinein die vorherrschende. In der Folge der Zeit aber hat die Calixtinische Behauptung wieder bey den mehresten Theologen Beyfall gefunden, ob es gleich noch immer einige

einige giebt, die sich für die ehedem gewöhnliche erklären. Man ist hier aber oft auf beiden Seiten zu weit gegangen. 1) So viel ist richtig, wenn das neue Testament nicht wäre, würden wir aus den Stellen des alten Testaments für sich allein nicht darauf gekommen seyn, gerade eine Trinität in Gott anzunehmen. Indessen ist auch 2) dieses gewiß, daß die Lehre von Gott im alten Testamente so vorgetragen ist, daß dadurch der nähern Entwickelung dieses Dogma's im neuen Testamente der Weg gebahnt und darauf gedeutet wurde. Denn die Ausdrücke: Vater, Sohn und heiliger Geist, kommen im alten Testamente häufig vor; und der Sohn wird als derjenige vorgestellt, durch den Gott die Menschen beseligen wolle; und vom heiligen Geist heißt es, daß ihn Gott den Menschen verleihe und sie durch denselben bessere und heilige. [S. M. §. 1. et not. 1. u. 2. p. 59.] Nur 3) von dem nähern Verhältniß gegen einander und andern Bestimmungen kommt noch nichts deutlich vor. Gegen die einzelnen Stellen des alten Testaments, worin man eine Andeutung der Trinität oder Pluralität in Gott findet, läßt sich allerley erinnern; allein da ihrer doch so viele sind, und mehrere Gattungen derselben, die auf die Anerkennung einer Pluralität im göttlichen Wesen führen, so bleibt doch am Ende bey dem Unbefangenen der Eindruck übrig, daß wirklich im alten Testamente schon eine solche Pluralität angedeutet werde, die aber das Christenthum näher bestimmt und entwickelt. — Die Stellen lassen sich unter folgende Klassen bringen:

1) Wo göttliche Namen vorkommen, welche die Form des Plurals haben und also eine Mehrheit in Gott anzuzeigen scheinen. Dahin rechnet man die Namen אֱלֹהִים, אֲדֹנָי, קְדוֹשִׁים, u. s. w. — Aber hieraus kann man an sich nichts gewisses schließen. Es kann auch der plur. maiest. der Morgenländer seyn. S. §. 17.

2) Stellen, worin Gott von sich selbst als von mehrern redet. — Allein in vielen dieser Stellen kann der Plural aus dem alten Sprachgebrauch der nominum plural. אֱלֹהִים, אֲדֹנָי u. s. w. erklärt werden. 1 Mos. 1, 26. (wir wollen Menschen schaffen). Philo (de opif. mundi, p. 17. ed. Mang.) erklärt es von Engeln, die Gott angeredet habe. Eben so Maimonides (s. Mangey zu jener St.) 1 Mos. 11, 7. (wir wollen herabkommen und ihre Sprache verwirren). Auch reden Könige allerdings oft im Hebräischen von sich im Plural. 1 Kön. 12, 9. 2 Chron. 10, 9. Esra 4, 18. Die Worte Jesaias 6, 8., wo Gott sagt: quis ibit nobis (לָנוּ)?, sind entweder gleichfalls als plur. maiest. zu erklären, oder, da dort eine Versammlung der Großen des Himmels (שְׂרָפִים) beschrieben wird, so kann es auch Ausdruck der Berathschlagung seyn: wen machen wir zum Boten? wie 1 Kön. 22, 20 f. Hos. 12, 4. 5.

3) Solche

3) Solche Schriftstellen, wo ausdrücklich mehrere genannt werden, und Elohim von Elohim, Adonai von Adonai unterschieden wird; z. B. Jehovah ließ Feuer und Schwefel regnen von Jehoven, 1 Mos. 19, 24.; ingleichen Dan. 9, 17. Gott erhöre das Gebet, um des Herrn (Christi!) willen. Auch nichts gewisses. Denn es ist alte Simplicität der Sprache, daß das nomen statt des pronominis personalis gesetzt wird, statt von ihm selbst — um deinetwillen, d. i. um deiner Verheißung willen. Hieraus sind auch viele andere biblische Stellen zu erklären, z. B. Hos. 1, 7. Zach. 10, 12. Ferner rechnet man hieher Ps. 45, 8. darum hat dich, o Gott (Messias)! dein Gott (der Vater) gesalbt! Allein אֱלֹהִים ist auch ein Name, der Königen beygelegt wird; und an sich wäre es also nicht nothwendig, daß dieser, der hier אֱלֹהִים heißt, deswegen als zum göttlichen Wesen selbst gehörend angesehn werden müßte. — Man zieht auch hieher Ps. 110, 1. Jehovah sprach zu meinem Herrn: setze dich u. s. w. Aber hier wird אֲדֹנִי (Messias) doch von Jehovah unterschieden, und ihm wird hier nicht die Gottheit selbst, sondern Theilnehmung an der Regierung Gottes beygelegt, die ihm Gott geben wolle.

4) Schriftstellen aus dem alten Testamente, worin des Sohnes Gottes und des heiligen Geistes ausdrücklich gedacht wird.

a) Vom Sohn Gottes. Hier führt man als Hauptstelle Ps. 2, 7. an, (Ps. 72, 17.; 89, 27.): Du bist mein Sohn, heute zeugt' ich dich. Vom Messias wird der Psalm immer im neuen Testamente erklärt, und auch die Juden verstanden ihn von ihm. Aber er wird unter dem Bilde eines Königs vorgestellt, dessen Herrschaft man anerkennen solle, nach Gottes Willen. Dies kann nun darauf leiten, daß hier von der Königswürde oder Messiaswürde zunächst die Rede sey. Die Könige sind Gottes Söhne. Es ist nicht nomen essentiae, sondern dignitatis Messianae. — Also: Du bist der von mir eingesetzte König (Messias)! heute hab' ich dich feyerlich dazu erklärt (gezeugt) — heute, nicht ab aeterno, sondern heute, an deinem Auferstehungstage. So erklären die Schriftsteller des neuen Testaments diese Stelle, z. B. Apostelg. 13, 30 — 34., und immer lehrt das neue Testament, daß Jesus durch seine Auferstehung als Messias bestätigt und vor den Augen der Welt beglaubigt sey, als Röm. 1, 3. 4. — Es wäre also hier nicht nothwendig von dem Messias die Rede, sofern er als zum göttlichen Wesen gehörend gedacht wird, sondern sofern er König und der von Gott bestellte Oberherr und Gottes Mitregent seiner Kirche ist.

b) Stellen vom heiligen Geist. Deren sind viele. Aber es ist im alten Testamente keine so entscheidende deutliche Stelle, woraus es, für sich genommen, klar wäre, daß der heilige Geist als etwas

etwas persönliches in Gott beschrieben würde, wie im neuen Testamente. Es kann nämlich das Wort: heiliger Geist, in den alttestamentlichen Stellen dieser Art so verstanden werden, daß es 1) in einigen überhaupt das Wesen Gottes bezeichnet; oder 2) seine einzelnen Eigenschaften, als seine Allmacht, seine Einsicht oder Allwissenheit; und am häufigsten endlich 3) seine Wirkungen. S. Mehreres §. 19. Num. II. Als eine Hauptstelle hat man angeführt Jes. 48, 16., wo auch viele die ganze Dreyeinigkeitslehre zusammen haben finden wollen: Jehovah (der Vater) sendet mich (den Messias) und sein Geist (der heilige Geist). וְרוּחוֹ hat Luther mit den LXX und dem Syrer am richtigsten im Nominativ übersetzt; Andere im Accusativ: seinen Geist. Allein רוּחַ יְהוָה ist, wie in dem Zusammenhange bey den Propheten immer, das Geheiß, unmittelbarer Befehl, Antrieb Gottes; wie Apostelgesch. 13, 2. 4. f. Er fügt hinzu, daß er erkläre, Gott habe ihn unmittelbar gesandt.

5) Solche alttestamentliche Stellen, wo ausdrücklich drey Personen erwähnt werden, oder doch auf die Zahl drey deutliche Beziehung seyn soll. Dahin rechnete man ehedem besonders Ps. 33, 6. „Der Himmel ist durch das Wort (λογος, Messias) Jehovens (des Vaters) gemacht, und sein Heer durch den Geist seines Mundes". Aber es wird sichtbar auf die Erzählung von der Schöpfung gesehn, das Wort ist sein Befehl, Wille, Geheiß, und dies ist auch der Odem oder Hauch seines Mundes. So die Erklärung von V. 9. „Er spricht, es geschicht; er gebeut, es steht da". Merkwürdiger ist die dreymalige Wiederholung im hohenpriesterlichen Segen: Jehovah segne und schütze dich, Jehovah sey dir gnädig, und Jehovah gebe dir Frieden! 4 Mos. 6, 24. Aber aus einer solchen Wiederholung kann man nicht sicher auf die Kenntniß von der Dreyeinigkeit in jenen Zeiten schließen, wenn diese nicht aus andern deutlichen Schriftstellen desselben Autors erwiesen werden kann. — Auch Jes. 6, 3., wo das heilig (ehrfurchtswerth) von den Seraphinen (unsichtbaren Dienern Gottes) dreymal wiederholt wird. Diese Wiederholung konnte auch daher kommen, weil es drey Chöre waren. Nur bleibt dabey immer die Frage: warum sind es denn gerade drey Chöre, welche diese auf Gott sich beziehende Doxologie singen? Dies könnte doch immer die Idee von einer Trinität in Gott voraussetzen, wie beym hohenpriesterlichen Segen. Denn im Anfange des Verses heißt es: cecinerunt alternis, וְקָרָא זֶה אֶל־זֶה, im Wechselgesang. Die drey Chöre sangen das קָדוֹשׁ, wechselsweise, und die letzten Worte: die ganze Erde ist seines Ruhmes voll! wahrscheinlich alle zusammen. — Es bleibt also das oben angegebene Resultat.

§. 35.

Von denjenigen Stellen des neuen Testaments, worin Vater, Sohn und heiliger Geist zusammen erwähnt werden.

Da sich also aus den alttestamentlichen Stellen für sich genommen nichts deutliches und bestimmtes beweisen läßt, so müssen wir beym neuen Testamente stehn bleiben. Die hieher gehörigen Stellen lassen sich unter zwey Hauptklassen bringen: a) solche, in welchen Vater, Sohn und heiliger Geist zusammen erwähnt werden; b) diejenigen, worin diese drey Subjekte einzeln erwähnt und ihrem Wesen und gegenseitigen Verhältniß nach charakterisirt werden. Hier nun von der ersten Gattung. Man muß sich hüten, aus diesen Stellen für sich betrachtet nicht mehr herzuleiten, als wirklich darin liegt. Nirgends im neuen Testamente wird die Trinitätslehre in einer einzelnen Stelle mit allen ihren Bestimmungen deutlich und in ihrem ganzen Umfange vorgetragen, (weil mündlicher Unterricht der Christen vorausgesetzt wird in den Schriften der Apostel), sondern sie muß aus mehrern zusammengesetzt und gefolgert werden. Diese Klasse von Stellen beweiset an und für sich bloß, daß drey Subjekte sind, und daß eine Verschiedenheit unter ihnen statt finde, daß der Vater in gewisser Hinsicht und Beziehung etwas anderes sey als der Sohn, u. s. w.; aber daß sie alle drey gleich nothwendig zum göttlichen Wesen gehören, und ihnen gleiche göttliche Ehre zukomme, kann aus diesen Stellen für sich allein nicht bewiesen werden. Dazu müssen die aus der zweyten Klasse kommen. Man rechnet besonders folgende zu dieser Klasse:

1) Matth. 28, 18 — 20. So lange Jesus auf Erden war, hatte er, und auch seine Schüler auf seinen Befehl, bloß unter den Juden das Evangelium gepredigt, (Matth. 10, 5.); nun aber, da er die Erde verlassen will, trägt er ihnen auf, seine Lehre ohne allen Unterschied der Nationen allenthalben zu verkündigen. Er habe von Gott Vollmacht erhalten, eine neue Kirche zu stiften, und alle darein aufzunehmen und sich als Herrn über alles zu zeigen, V. 18. (Joh. 17, 2. (ἐξουσια πασης σαρκος.) Daher (V. 19.) sollen sie Leute aus allen Nationen (παντα τα ἐθνη) zu seinen Schülern machen oder in seine Gemeine aufnehmen, (μαθητευειν), welches auf doppelte Art geschehn soll, durch die Taufe, (V. 19.), und durch Unterricht, (V. 20.). Sie sollen sie taufen εἰς το ὀνομα (בְּשֵׁם) του πατρος u. s. w., d. i. εἰς τον πατερα, u. s. f. Nach dem jüdischen Sprachgebrauch heißt jemanden taufen auf den Namen einer Person oder Sache: durch die Taufe jemanden verpflichten, daß er sich zu etwas bekennt, einer gewissen Person oder Sache Beyfall giebt,

giebt, gehorsam ist, u. s. w. Bey den Talmudisten: „die Samariter beschneiden ihre Kinder auf den Namen des Berges Garizim". So 1 Cor. 1, 13. 15. getauft werden auf Paulus Namen. 1 Cor. 10, 2. *βαπτισθηναι εἰς Μωϋσην*, und von Johannes dem Täufer Apostelgesch. 19, 4. *βαπτιζειν εἰς τον ἐρχομενον*. Diese Stelle, für sich genommen, würde die Persönlichkeit dieser drey Subjekte noch nicht ganz entscheidend erweisen, auch nicht ihre Gleichheit oder Gottheit. Denn a) das Subjekt, worauf jemand getauft wird, ist nicht nothwendig eine Person; z. B. Beschneiden auf den Namen des Garizim, da ist es die Lehre oder Religion. b) Der, auf den jemand getauft wird, braucht nicht nothwendig Gott zu seyn; z. B. *βαπτιζειν εἰς Μωϋσην — Παυλον* u. s. w. c) Die Verbindung dieser drey Subjekte beweiset auch nicht die Persönlichkeit und Gleichheit aller drey; z. B. der Unterthan kann Treue schwören seinem Landesherrn, dem Minister, unter dessen Departement er zunächst steht, und den Landesgesetzen. Sind das drey Personen und sich einander gleich? So könnte auch hier der Sinn gar wohl dieser seyn: sie sollen dem Vater, (der den neuen großen Plan gemacht hat,) dem Sohn, (der ihn ausgeführt hat,) und den von Gott geoffenbarten Lehren, (*πνευμα ἁγιον*), deren Kenntniß wir beiden, (dem Vater und Sohn,) verdanken, Gehorsam leisten und sich durch die Taufe dazu verpflichten. — Aber alle diese Einwendungen gelten nichts. Sobald aus andern Stellen erwiesen ist, daß allen dreyen Persönlichkeit und Gleichheit zukomme, dann ergiebt sich von selbst, daß diese Stelle nach jenen erklärt werden müsse. S. §. 39. II, 4. Das erhellt übrigens deutlich aus dieser Stelle, daß Christus die Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geist als eine der wichtigsten Grundlehren seiner Religion angesehn habe, weil er befiehlt, alle seine Bekenner sogleich auf das Bekenntniß dieser Lehre bey der Aufnahme unter seine Bekenner, die durch die Taufe geschah, zu verpflichten. [M. §. 2. p. 59.]

2) 1 Petri 1, 2. Petrus wünscht den Christen vieles Glück, und sagt ihnen, daß sie in die christliche Kirche aufgenommen wären *κατα προγνωσιν θεου πατρος*, d. i. nach dem gnädigen oder liebevollen Rathschluß Gottes; nun setzt er hinzu: *ἐν ἁγιασμῳ Πνευματος, εἰς ὑπακοὴν και (εἰς) ῥαντισμον αἱματος Ἰησου Χριστου*. Es ist hier offenbar Rücksicht genommen auf Jesu obige Anweisung an seine Jünger, Matth. 28., die von den Verpflichtungen handelt, welche die Glieder seiner Gemeine bey der Taufe auf sich nähmen. Der Sinn ist: Ihr seyd Christen geworden nach dem ewigen Rathschluß Gottes des Vaters, damit (*ἐν* statt *εἰς*) ihr euch sollt heiligen (sittlich vollkommen machen lassen) durch den heiligen Geist, und daß ihr Jesu Christo gehorsam werden, und durch den

Glauben an ihn, der für euch starb, Begnadigung erlangen sollt. Für sich allein aber würde auch diese Stelle hier nicht entscheiden, weil es aus derselben, für sich betrachtet, nicht klar ist, a) daß der heilige Geist darin nothwendig als ein persönliches Subjekt beschrieben wird; und b) daß die Christo beygelegten Prädikate nothwendig göttliche sind.

3) 2 Cor. 13, 13. „Die Gnade Jesu Christi, die Liebe Gottes und die κοινωνια του ἁγιου Πνευματος, sey mit euch allen oder werde euch allen zu Theil!“ Hier führt der Parallelismus der beiden ersten Glieder allerdings darauf, daß heiliger Geist hier die Person sey; doch folgt aus der Nebeneinandersetzung an und für sich noch nicht, daß alle Drey gleiche Auctorität haben und gleichen Wesens sind.

4) Joh. 14, 26. Hier sind drey verschiedene persönliche Subjekte: ὁ παρακλητος, το Πνευμα το ἁγιον, ὁ πεμψει ὁ πατηρ ἐν τῳ ὀνοματι μου. Allein daß sie alle drey gleiches göttliches Ansehn haben und zu Einem göttlichen Wesen gehören, folgt aus diesen Worten an sich nicht. Das lehren erst die Stellen aus der zweyten Klasse mit Zuverlässigkeit.

5) Die Stelle Matth. 3, 16. 17., wo die Taufe Jesu durch Johannes erzählt wird, hat man auch als eine Hauptstelle angesehn. So schon die Kirchenväter; daher die bekannte Formel: i ad Jordanem et videbis Trinitatem! und diese Stelle selbst wurde bey den Alten θεοφανεια genannt. Es werden hier drey persönliche Subjekte erwähnt, des Vaters Stimme, das Symbol des heiligen Geistes, (περιστερα), und Christus. Allein von dem Wesen dieser Drey steht nichts hier, und der Ausdruck υἱος θεου (V. 17.) zeigt ohnedies nicht immer die göttliche Natur Christi an. Also die Stelle, für sich genommen, enthält wieder nicht die ganze Lehre von der Trinität.

Durch die Stellen aus der zweyten Klasse wird nun der Sinn aller dieser Schriftstellen erst näher bestimmt.

Anmerkung über die Stelle 1 Joh. 5, 7. Diese ist nach allen Gründen der Kritik unächt, nämlich die Worte (V. 7.) ἐν τῳ οὐρανῳ bis (V. 8.) ἐν τῃ γῃ, inclusive. Aber gesetzt auch, die Stelle wäre ächt, so würde sie doch keinen strengen Beweis für die ganze Lehre von der Trinität abgeben. Zwar sind hier drey Subjekte: πατηρ, ὁ λογος und το ἁγιον Πνευμα; allein ihr Wesen und wesentliches Verhältniß wird gleichwohl hier nicht näher bestimmt. Denn das οὗτοι οἱ τρεις ἑν εἰσι am Ende des Verses 7. geht nicht auf die unitatem essentiae, (sie machen zusammen Ein göttliches Wesen aus), sondern hier, nach dem Context, auf die unitatem voluntatis, oder den consensum; sie sind hierin einig, einstimmig, idem confirmant. Denn so steht es am Ende des Verses 8., wo es niemand anders nehmen kann; und so gebraucht

Johan-

Johannes das ἐν εἶναι in allen andern Stellen, z. B. Joh. 10, 18. C. 17, 11. u. s. w. — [Uebrigens sind die vornehmsten Schriften über diese Stelle: Semler's Historische und kritische Sammlungen über die sogenannten Beweisstellen der Dogmatik, erstes Stück, Halle 1764, 8., und Vertheidigung und Zusätze, im zweyten Stück, 1768; Michaelis Einleit. ins N. T. Th. II.; und ganz besonders Griesbach's Diatribe in loc. 1 Io. V. N. T. Ed. II. im Anhang.]

§. 36.

Zweyte Gattung von Beweisstellen, (s. §. 35.), worin die drey Subjekte, Vater, Sohn und heiliger Geist, einzeln erwähnt und ihrem Wesen und gegenseitigen Verhältniß nach beschrieben werden. Diese Stellen lehren nun eigentlich erst, wie jene aus der ersten Klasse erklärt werden müssen; nämlich sie beweisen so viel, a) daß Sohn und heiliger Geist allerdings als zu Gott oder dem Einen göttlichen Wesen gehörend im neuen Testamente erwähnt und beschrieben werden; und b) daß ihnen allen Dreyen Persönlichkeit und Gleichheit zukomme. Man muß diese also beym Jugendunterricht voranschicken, und jene der ersten Klasse nachfolgen lassen. Die Abhandlung über diese Stellen theilt sich von selbst in drey Abschnitte: 1) von der Gottheit des Vaters; 2) des Sohnes; und 3) des heiligen Geistes.

Zuerst also von der Gottheit des Vaters. [M. §. 4. p. 60.] Wenn der Ausdruck Vater von Gott gebraucht wird, so zeigt er oft die ganze Gottheit, oder das ganze göttliche Wesen an, θεος ὁ πατηρ, 1 Cor. 8, 4 — 6. Joh. 17, 1 — 3. Oft heißt er auch ὁ θεος και πατηρ, d. i. θεος, ὁ πατηρ, oder θεος, ὁς ἐστι πατηρ, z. B. Gal. 1, 4. (ex Hebraismo ו pro relativo אֲשֶׁר). Alle die Argumente also, wodurch das Daseyn Gottes bewiesen wird, (s. §. 15 — 17.), beweisen auch die Gottheit des Vaters. — Nach dem biblischen Sprachgebrauch wird Gott Vater genannt:

1) In so fern er Schöpfer und Erhalter ist. 5 Mos. 32, 6. „ist er nicht dein Vater, der dich geschaffen und bereitet hat?" — 1 Cor. 8, 6. θεος, ὁ πατηρ, ἐξ οὑ τα παντα, und Ephes. 4, 6. ὁ πατηρ παντων. Denn die Hebräer nennen den Urheber und Erfinder oder Lehrer von etwas Vater, z. B. 1 Mos. 4, 20 — 22. (Jubal, Vater der Citherspieler u. s. w.), Hiob 38, 28. (Gott, der Vater des Regens).

2) In so fern er Wohlthäter, Versorger und Berather der Menschen ist. Ps. 68, 6. (der Waisen Vater), so auch von Hiob, Vater der Armen, Hiob 29, 16. — Jes. 63, 16. Du (Gott)

(Gott) bist unser Vater und Wohlthäter! Ps. 103, 13. „wie sich ein Vater seiner Kinder erbarmt, erbarmt sich Gott seiner Verehrer". — Es war recht eigentlich Absicht Christi, richtige Begriffe von der allgemeinen Vaterliebe Gottes zu den Menschen allgemein zu verbreiten, vergl. Röm. 8, 15. 16. S. §. 28., auch 30. und 31. Daher nennt er ihn so oft Vater, himmlischer Vater, (großer, himmlischer Wohlthäter). — Die Menschen heißen seine Kinder: bald in dem Sinn, seine Geliebten; bald so, daß es diejenigen anzeigt, die sich bemühen, ihm ähnlich zu werden, sonderlich durch Sittenreinigkeit und durch Liebe und Gutthätigkeit; bald beides, die ihn lieben und ihm folgen, wie die Söhne dem Vater, und die Er liebt, wie der Vater folgsame Söhne. Und in Rücksicht hierauf heißt Gott auch oft ihr Vater, d. i. ihr Muster, Vorgänger, dem sie nachahmen. Hier und Num. 1. ist also die ganze Gottheit gemeint.

3) Gott heißt auch oft im neuen Testamente ὁ θεος και πατηρ του Κυριου Ἰησου Χριστου, z. B. Röm. 15, 6. 2 Cor. 11, 31. Eph. 1, 3. u. s. f. Dieser Ausdruck bezieht sich a) in vielen Stellen auf das Verhältniß Jesu, worin er als Heiland der Menschen mit Gott steht, und in dieser Rücksicht heißt er denn auch oft Sohn Gottes, (§. 37.). Gott wird in der Bibel als eigentlicher Urheber und Stifter (πατηρ) des Christenthums vorgestellt; und weil er Christum als einen Menschen gesandt und auctorisirt hat, ihm den Auftrag und Anweisung gegeben hat, die Menschen zu unterweisen und zu beseligen, so heißt er in vielen Stellen auch darum Christi Vater. Daß Jesus selbst in vielen Stellen Gott seinen Vater nennt, in so fern er von ihm diese Aufträge und Vollmacht erhalten hatte, ist sonderlich aus Johannes klar, z. B. Joh. 17, 1 — 3. *Πατερ — δοξασον σου τον υἱον — ἐδωκας αὐτῳ ἐξουσιαν πασης σαρκος — ἱνα γινωσκωσι σε, μονον ἀληθινον θεον, και ὁν ἀπεστειλας Ἰησουν Χριστον.* — Dies ist auch dem Sprachgebrauch sehr gemäß, da jeder Urheber Vater heißt, (Num. 1.). Dazu kommt, daß die Lehrer bey den Juden Väter hießen, (und die von ihnen unterwiesen wurden, ihre Kinder,) z. B. 2 Kön. 2, 12.; 6, 21. — Auch Christus sagt Matth. 23, 9. zu seinen Schülern, sie sollen sich von den Menschen nicht Väter nennen lassen, (wie man die Lehrer nannte). „Denn Einer ist euer Vater, (Lehrer, Instruktor,) nämlich der im Himmel. — Aber b) es deutet dieser Ausdruck Vater Jesu Christi doch auch in mehrern Stellen unverkennbar auf ein gewisses inneres Verhältniß in der Gottheit, der Gottheit Jesu zur Gottheit des Vaters, dessen eigentliche Beschaffenheit aber die Bibel nirgends deutlich erklärt hat, und die wohl überhaupt von Menschen nicht deutlich eingesehn werden kann. Nur daß Er immer von sich behauptet, er habe alles von dem

dem Vater, obschon er sich demselben gleich stellt. [S. M. §. 8. p. 63.] So gebraucht es Christus unter andern selbst in seinen Reden, Joh. 5. Selbst die Juden bemerkten dies, und gaben ihm deshalb Gotteslästerung Schuld, weil er Gott πατερα ἰδιον nenne, und sich dadurch Gott gleich (ἰσον θεῳ) mache, V. 18. Christus tadelt sie deshalb auch nicht in der Antwort, daß sie ihn so verstanden hatten, und fügt V. 23. hinzu: alle sollten den Sohn ehren, wie sie den Vater ehrten. Vergl. Joh. 10, 30 f. Luc. 2, 49. Die Theologen sagen daher: Pater dicitur dupliciter: a) ὑποστατικως, personaliter, incommunicabiliter, (de prima persona); b) οὐσιωδως, essentialiter. Sic tribus personis esse commune. [M. p. 60. not. ad §. 4.] S. §. 37.

§. 37.

Stellen, worin Christo göttliche Namen gegeben werden.

Die Gottheit Christi wird aus dreyerley Gattungen von Stellen erwiesen. [M. p. 60. sq. §. 5 — 9.] a) Wo ihm göttliche Namen beygelegt werden (§. 37.). Die meisten Stellen würden an und für sich noch keinen strengen Beweis für die höchste oder wesentliche Gottheit enthalten, sie würden mehr die Göttlichkeit, als Gottheit beweisen. Daher nimmt man b) solche Stellen dazu, worin ihm göttliche Eigenschaften und Werke beygelegt werden; und c) göttliche Verehrung oder Anbetung (cultus divinus). (Beides §. 38. vergl. mit §. 100.) — Aus diesen zusammen erhellt: er werde Gott genannt wegen göttlicher Eigenschaften und Werke. [M. p. 63.]

Anm. 1. Schriften zur Vertheidigung der Gottheit Christi: ältere von Calixtus, Whitby, Spener, Venema; und aus der neuern Zeit (in Beziehung auf die neuern Streitigkeiten): G. F. Seiler Ueber die Gottheit Christi. Leipzig 1775. 8. — Semler über die Beweisstellen dafür: Diss. 1772. 4. (besonders die geschichtlichen Anmerkungen). — Gottheit Christi. Ist sie wohl aus seinen eignen Reden — zu erweisen? (ohne Druckort) 1790. 8. — Im Jahre 1786 wählte der König von England die Beweisführung der Gottheit Christi (im Sinne der lutherischen Kirche) zum Gegenstande einer Preisaufgabe; und die theologische Fakultät zu Göttingen sollte den Preis (Medaille von 50 Dukaten) zuerkennen. Dies veranlaßte Semler'n zu folgender Schrift: Vorbereitung auf die Königl. Großbritt. Preisfrage von der Gottheit Christi. Halle 1787. 8. Den Preis hat am Ende von 27 eingegangenen Abhandlungen keine erhalten, doch hat die Fakultät als die beste Schrift folgende Abhandlung drucken lassen: Io. Frid. Flatt Commentatio, in qua symbolica ecclesiae nostrae de deitate Christi sententia probatur et vindicatur. Gotting. 1788. 8. Auch sind dadurch folgende Briefe veranlaßt, die gut und mit Einsicht (unter erdichteten Namen) geschrieben sind:

Io. Asponlani ad Rud. Plimmelium de deitate Jesu Christi epistolae quatuor. Lips. 1789. 8. Historische Schrift: „Versuch einer pragmatischen Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi in den vier ersten Jahrhunderten, von Dr. Martini in Rostock. Rostock und Leipzig 1800.

Anm. 2. Morus hat (§. 9. p. 65.) folgende richtige Bemerkung: Christus habe sich durch ganz besondere Wohlthaten um das Heil der Menschen unglaublich verdient gemacht. Diese Wohlthaten hätten wegen der hohen Würde der Person, der wir sie verdanken, einen besonders großen Werth. Es stehe daher auch unsere Gesinnung gegen ihn, und unsere Willigkeit, ihm und seiner Lehre zu folgen, mit den Begriffen, die wir uns von seiner Würde machen, in genauem Verhältniß. Es sey also nicht gleichgültig, Jesum zu verkleinern und herabzuwürdigen, oder ihn für einen bloßen Menschen auszugeben. Eine biblisch wahre und in der Erfahrung gegründete Bemerkung, deren Beherzigung sich alle Religionslehrer empfohlen seyn lassen müssen!

Die Stellen, wo ihm göttliche Namen gegeben werden, sind hauptsächlich folgende:

1) Joh. 1, 1. 2. Hier heißt Christus ὁ λογος. [S. M. p. 71. not.] Nur Johannes hat im neuen Testamente dies Wort von ihm gebraucht. Er schrieb unter griechischen Juden und für griechische Judenchristen, bey denen damals wahrscheinlich das Wort von Christo sehr üblich gewesen seyn muß; daher er es auch gar nicht weiter erklärt. Es bedeutet sonst bey den Juden und in andern alten Sprachen, von Gott gebraucht, alles, wodurch sich Gott den Menschen offenbart und ihnen seinen Willen zu erkennen giebt. Daher nannten die griechischen Juden selbst diejenigen, die den Menschen den göttlichen Willen offenbarten, λογους, (sonst ἀγγελοι, δουλοι θεου), z. B. Philo (Migrat. Abrah.) θεος χρηται λογοις, und Buch der Weisheit 18, 15., wozu vergl. Grotius. Da nun der Messias als der größte göttliche Gesandte gedacht wurde, so scheint es, daß sie darum das Wort recht vorzugsweise von ihm gebrauchten, (Offenb. Joh. 19, 13.). Sie verbanden aber häufig irrige Begriffe damit; und Johannes bemüht sich daher, dieselben zu berichtigen, und legt ihm einen sehr erhabenen Begriff unter. Er sagt: der λογος (Sprecher, Offenbarer Gottes) war schon da (ἠν) ἐν ἀρχη, nämlich κοσμου, בְּרֵאשִׁית, 1 Mos. 1, 1., d. i. ab aeterno. Ist er vor der Weltschöpfung schon da gewesen, so muß er Gott seyn. Denn vor derselben war nichts da außer Gott. Diese Präexistenz des Messias wird auch anderwärts gelehrt in Jesu Reden, Joh. 8, 58. Cap. 17, 5. 24. — Und der λογος war bey Gott, nämlich ehe er unter den Menschen sich offenbarte. — Και θεος ἠν ὁ λογος, propositio inversa, wie Joh. 4, 24. ὁ λογος das Subjekt: der Logos war Gott. Die Lesart ist hier zuverlässig richtig, alle Zeugen stimmen darin überein, Crell's Conjektur also ganz verwerflich: θεου ἠν ὁ λογος. (S. §. 100.) Der Hauptbeweis liegt hier weder in dem Worte λογος, noch in dem Worte

ϑεος selbst, (denn dies wird auch im weitern Sinne von Königen und andern Obern gebraucht), sondern in dem, was von dem λογος prädicirt wird: er sey von Ewigkeit her bey Gott gewesen, von ihm sey die Welt geschaffen, u. s. w. Die Stelle gehört also zur ersten und zweyten Klasse zugleich.

2) Joh. 20, 28., wo Thomas Christum anredet, nachdem er endlich überzeugt war, er sey wirklich auferstanden: *ὁ Κυριος μου και ὁ ϑεος μου!* (statt des Vocativs). Es ist zu ergänzen: *εἶ συ*, ja! du bist es wirklich, mein Herr und mein Gott! Kein Verwunderungsausruf, wie es einige genommen haben. Denn es heißt vorher *εἰπεν αὐτῳ*, er sagte dies zu ihm, redete ihn mit den Worten an. So gebrauchten auch die Römer seit Tiberius Zeiten von ihren Kaisern, die sie für Götter erklärten, den Ausdruck: Dominus ac deus noster. — Thomas erinnerte sich mehrerer Vorträge Jesu, worin er von seinem übermenschlichen Ursprunge redete, (Cap. 5, 8. 10. 17. f.); nun sehe er alles dieses für vollkommen bestätigt an, durch seine Auferstehung. Und Christus genehmigt es.

3) Philipp. 2, 6., wo es von ihm heißt, er wäre *ἰσα ϑεῳ*, deo aequalis, nicht *ὁμοιος*, similis deo, so wie etwa die Ausdrücke *ἀντιϑεος*. *ϑεοεικελος* u. s. w. von Königen und Helden beym Homer gebraucht werden. Es ist ein Ausdruck, der nie von einem endlichen und erschaffenen Wesen gebraucht wird. Daher erklären es die Juden als Gotteslästerung, Joh. 5, 18. daß er sich *ἰσον ϑεῳ* mache. S. unten §. 38.

4) Röm. 9, 5. Paulus redet von den Vorzügen der israelitischen Nation, und führt auch diesen mit an, daß Christus von ihnen (*ἐξ ὡν* sc. *Ἰσραηλιτων*) seiner leiblichen Geburt nach (*κατα σαρκα*) herkomme, und setzt darauf hinzu: *ὁ ὡν ἐπι παντων ϑεος, εὐλογητος εἰς τους αἰωνας*. Wenn dieses auf Christum geht, so ist es ein sehr starker Beweis. Denn der Ausdruck *ϑεος εὐλογητος* wird allein vom höchsten Gott gebraucht, Röm. 1, 25. Marc. 14, 61. Ueberdies steht *ὁ ὡν* statt *ὁς ἐστι*, und geht gewöhnlich auf das kurz Vorhergegangene. Hingegen haben andere hinter *σαρκα* ein Punkt gesetzt, und diese ganze Proposition auf den Vater bezogen. So schon mehrere von den Kirchenvätern, als Origenes, Eusebius. [S. Wetstein und Semler.] Aber a) nach dem griechischen Sprachgebrauche müßte es dann *ὁ ἐπι παντων* (ohne *ὡν*), oder *ὁ ϑεος, ὁ ἐπι παντων* (*ὡν*) heißen. Dawider erinnern die Gegner dieser Stelle, daß sich diese Sprachregel auf einen im griechischen Ausdruck so wenig genauen Schriftsteller nicht anwenden lasse. Paulus habe mehr ungrammatische Construktionen. Allein diese Art der ungrammatischen Construktion findet man sonst nie beym Paulus oder bey andern Schriftstellern

des

des neuen Testaments. b) In allen Stellen ohne Ausnahme beym Paulus und sonst steht, wenn diese Worte als Doxologie gebraucht werden, das εὐλογητος voran, בָּרוּךְ im Hebräischen. Daher hätte es heißen müssen: ευλογητος ὁ θεος ὁ ἐπι παντων, wenn es sich auf den **Vater** bezöge. Dies ist so fest und bestimmt im Sprachgebrauch, wie wir im Deutschen sagen: **Gottlob! nie: Lobgott!** Da nun c) Paulus Christo anderwärts auf das bestimmteste göttliche Vollkommenheit beylegt, (Num. 3. und §. 38.), so ist keine Ursache vorhanden, warum wir anders erklären sollten; und wer die Stelle unbefangen lieset, wird sie auch nicht anders verstehn können.

5) **Joh.** 10, 28 — 30. ἐγω και ὁ πατηρ ἑν ἐσμεν. Diese Worte sind nicht sowohl von der Wesensgleichheit, als von der Willenseinheit zu verstehn. S. §. 35. Anm. am Ende. Aber sehr merkwürdig ist die Stelle doch, weil Christus sagt, er verrichte sein Werk mit dem Vater gemeinschaftlich. Er sagt hier etwas von sich, was schlechterdings von keinem Sterblichen, auch von keinem Propheten, ja von keinem Engel, je in der heiligen Schrift gesagt wird. Diese verrichten alle ihre Werke durch Gott, durch Gottes Beystand; ja sie thaten eigentlich **nichts** selbst dabey, Gott that **alles** allein. Es ist also hier doch von Jesu als einem höhern Wesen die Rede. Vergl. Joh. 5, 18 ff.

6) Einige von den Stellen, wo Christus **Sohn Gottes** heißt. Es ist offenbar, daß der Ausdruck im neuen Testamente von Christo in mehr als Einer Beziehung, und folglich in mehr als Einer Bedeutung gebraucht wird. S. §. 36. am Ende. [M. p. 63. not. 2.] Man findet ihn in dreyfacher Bedeutung von Christo. a) In vielen Stellen des neuen Testaments ist er allerdings gleichbedeutend mit Χριστος s. Messias, oder König. Nach dem morgenländischen Sprachgebrauche heißen nämlich die **Könige** auch vorzugsweise **Söhne Gottes**, wie bey den alten Griechen διογενεις und διοτρεφεις, und die Vornehmsten unter ihnen, seine **Erstgebornen**, (Ps. 89, 28.). Denn man betrachtete sie als Stellvertreter Gottes auf Erden, und als seine Repräsentanten, die sein Bild tragen, und denen er seine Gerichtsbarkeit anvertraut. S. Ps. 72, 2. Dieser Begriff, **König**, liegt auch häufig zum Grunde, wenn der Ausdruck von Jesu gebraucht wird, so, daß er also denn mit מָשִׁיחַ und Χριστος, Χριστος θεου gleichbedeutend ist. Bey den Juden war auch dieser Ausdruck vom Messias ganz gewöhnlich. S. Matth. 16, 16., und Luc. 9, 20. Matth. 27, 40. Luc. 23, 35., den Talmud und die Rabbinen. Der Ausdruck ist unstreitig ursprünglich aus Ps. 2, 7. und 2 Sam. 7, 14. entlehnt, welche Stellen auch die Juden vom Messias erklärten. Hieraus ist es auch erklärbar, wie Paulus 1 Cor. 15, 28. sagen kann, Er werde seine βασιλειαν niederlegen und als υἱος θεου dem Vater unterworfen werden, (einst

in

in jener Welt, wenn die christliche Kirche auf Erden wird aufgehört haben). Man sieht auch, daß Jesus den Namen wirklich selbst mit Rücksicht auf seine Sendung, (d. i. sein messianisches Amt,) bisweilen von sich gebraucht. Marc. 13, 32. sagt er, er wisse selbst (als υἱος) die Zeit der Strafen über Jerusalem nicht. Man verwickelt sich also bey der Behauptung, daß es immer die göttliche Natur anzeige, in unnöthige Schwierigkeiten. Indessen kann diese Erklärung doch keineswegs auf alle Stellen angewendet werden. Derselbe Name zeigt nämlich b) auch unläugbar an einigen Orten die höhere Natur Christi an. So ist es klar Röm. 1, 3. 4. Da wird Christus in der doppelten Rücksicht betrachtet: zuerst κατα σαρκα, nach seiner niedrigen Menschheit, da war er υἱος Δαβιδ; dann κατα Πν. ἁγιωσυνης, in Hinsicht auf das Höhere, Vollkommnere in ihm, das θειον, da war er υἱος θεου, und als solchen hat ihn Gott durch seine Auferweckung von den Todten feyerlich beglaubigt. Aber selbst Jesus gebrauchte ihn schon so von sich Joh. 5, 17. ff., und die Juden sahn sehr wohl ein, daß er sich dadurch Gott gleich mache. Vergl. Cap. 10, 30. 33. Christus widerlegt sie auch nicht, sagt nicht, daß sie ihn falsch verstanden hätten, sondern bleibt dabey und bestätigt es selbst, Cap. 5, 18. verglichen mit V. 23. und Cap. 10, 34 f. Joh. 1. und Hebr. 1. und 2. werden mit dem Ausdrucke so erhabene Prädikate verbunden, die von keinem sterblichen, ja von keinem erschaffenen Geist je gebraucht werden; daher er μονογενης heißt. Auch wird Χριστος von υἱος θεου oft unterschieden, der Christ, der der Sohn Gottes ist, z. B. in dem Bekenntniß der Apostel von Jesu, (das Jesus völlig billigt, als richtig,) Matth. 16, 16. Joh. 20, 31. c) Auch nach seiner menschlichen Natur, wegen seiner übernatürlichen Zeugung, heißt er Gottes Sohn, Luc. 1, 35. Er hatte bloß Gott zum unmittelbaren Schöpfer. In diesem Sinn heißt auch Adam, der von Gott unmittelbar erschaffen war, Sohn Gottes, Luc. 3, 38.

7) Tit. 2, 13. Wir erwarten die herrliche Erscheinung, die ἐπιφανεια της δοξης του μεγαλου θεου και σωτηρος ἡμων Ἰησου Χριστου. Hier wendet man ein, wenn θεος μεγας auf Christum gehn sollte, so müßte das και wegbleiben. Aber es ist beides, μεγαλου θεου und σωτηρος, nach dem Sprachgebrauch auf Jesum zu ziehen, wie es mehrere Alte nahmen, da του vor σωτηρος fehlt, und gerade ἐπιφανεια das eigentliche Wort von Christi feyerlicher Wiederkunft ist; daher auch Henke die Stelle so erklärt hat.

Dies sind einige der vorzüglichen Stellen dieser Gattung. Man führt aber auch oft solche an, die theils nach kritischen, theils philologischen Gründen nicht gleiche Beweiskraft haben, als: 1 Joh. 5, 20. 1 Tim. 3, 16. Apostelg. 20, 28.

§. 38.

Stellen, worin Christo göttliche Eigenschaften und Werke zugeschrieben werden, und wo gefordert wird ihm göttliche Ehre zu erweisen.

I. Die andere Gattung von Beweisstellen ist, wo Christo göttliche Eigenschaften und Werke beygelegt werden. (S. §. 37. im Anfange.) Man begeht hier oft den Fehler, daß man viele Stellen, die dies nicht entscheidend beweisen, zusammensucht, um fast für alle einzelne göttliche Eigenschaften Beweise aus der Schrift aufzuweisen. Allein hierauf kommt es gar nicht an. Denn gesetzt, daß Christo in der Schrift auch nur eine einzige göttliche Eigenschaft erweislich beygelegt würde, so würde schon daraus folgen, daß er sie alle besitzen müsse; denn es ist ein unumstößlicher Satz, daß die göttlichen Eigenschaften nicht getrennt und einzeln gedacht werden können, daß also, wo Eine wirklich ist, nothwendig alle seyn müssen. (S. §. 18.) Es werden aber Christo im neuen Testamente besonders folgende göttliche Eigenschaften und Werke beygelegt.

1) Die Ewigkeit. [M. p. 60. 61. §. 6.] Dies geschieht in den Stellen, worin es heißt, daß Christus vor der Schöpfung der Welt schon da gewesen sey. Denn auf diese Art wird in der heiligen Schrift die Ewigkeit a parte ante beschrieben. (S. §. 20.) Dahin gehört Joh. 1, 1., (§. 37.), und die sehr erläuternde Stelle Joh. 17, 5. „gieb mir die Herrlichkeit wieder, die ich bey dir hatte, *προ του τον κοσμον ειναι*“. Dies ist nichts anderes, als göttliche Herrlichkeit oder Majestät. Denn von Regierung des Reiches Gottes und der Kirche konnte er damals noch keine Ehre und Majestät haben, weil ja vor der Weltschöpfung noch kein Reich Gottes und keine Kirche vorhanden war. Hieher gehört auch Joh. 8, 58., wo Christus mit dem Ausdruck: „ehe denn Abraham war, bin (*ειμι*) ich“, auf seine höhere Natur deutet. Denn dies ist der Ausdruck, mit welchem der unveränderliche Gott von sich redet, im Präsens. Die Juden verstehn es auch so, erklären es für Gotteslästerung, und wollen ihn steinigen. V. 59. Und so hat Christus oft bey Johannes und den andern Evangelisten von sich ausgesagt, was kein Prophet oder überhaupt kein geschaffenes Wesen von sich aussagen konnte, z. B. Joh. 13 — 17.

2) Die Schöpfung und Erhaltung der Welt. Diese wird ihm zugeschrieben Joh. 1, 1 — 3. *Παντα δι᾽ αὐτου ἐγενετο, και χωρις αὐτου ἐγενετο οὐδε ἑν, ὁ γεγονεν*; V. 10. *ὁ κοσμος δι᾽ αὐτου ἐγενετο.* — Col. 1, 15 — 17. *πρωτοτοκος πασης κτισεως*, nicht primus inter res creatas, — denn es würde kein

Zu-

Zusammenhang seyn mit V. 16., wo der Grund angegeben wird, warum er πρωτοτοκος sey, — sondern: rex, der Oberste, Oberherr, (πρωτευων ἐν πασιν, principatum tenens, Col. 1, 18.), in welchem Sinne Christus auch Hebr. 1, 6. πρωτοτοκος genannt wird, und Offenbar. Joh. 3, 14. ἀρχη (i. e. ἀρχων) της κτισεως θεου. — Alles ist von ihm geschaffen im Weltall, (ἐν τοις οὐρανοις και ἐπι της γης), die Körper= und Geisterwelt, (τα ὁρατα και ἀορατα), alles, was erhaben, groß, mächtig heißt, (θρονοι, κυριοτητες, ἀρχαι, u. s. w.), alles dieses ist durch ihn (von ihm) geschaffen, und um seinetwillen oder zu seinen Diensten, (εἰς αὐτον). Er ist von Ewigkeit her, (προ παντων). Alles hat sein Daseyn von ihm, (τα παντα ἐν αὐτῳ συνεστηκε. So gebrauchen es Philo und Josephus oft von Gott, (dem Schöpfer.) — Hebr. 1, 2. 3. heißt es, Christus wäre φερων (i. e. conservans, נֹשֵׂא, Jes. 46, 3.) und die Juden sagen von Gott (סֹבֵל עוֹלָם), τα παντα τῳ ῥηματι της δυναμεως αὐτου, d. i. durch seinen allmächtigen Willen oder Befehl. Daß aber δια mit dem Genitiv auch causam efficientem, und nicht bloß instrumentalem anzeige, lehren viele Stellen, z. B. Joh. 3, 17. Röm. 1, 5. 1 Cor. 1, 9., und, was die Hauptsache ist, selbst Hebr. 2, 10. heißt es vom Vater: δι᾽ οὗ τα παντα. Daß aber Paulus Idee klar die gewesen ist, daß der Sohn selbst Weltschöpfer sey, erhellt aus Hebr. 1, 10., wo er die Stelle Ps. 102, 26. von ihm deutet: du, Herr, hast die Erde gegründet; der Himmel ist deiner Hände Werk. Also, so wie durch die Weltschöpfung, sofern sie Gottes des Vaters Werk ist, die ewige Macht und Majestät Gottes des Vaters erkannt wird, (nach Röm. 1, 20.): so wird auch durch eben diese Schöpfung, sofern sie Christi Werk ist, dessen ewige Macht und Majestät erkannt. Mehreres von der Schöpfung durch den Sohn s. §. 47.

3) Die Allmacht wird ihm gleichfalls zugeschrieben, Phil. 3, 21., und die Allwissenheit, Matth. 11, 27. Joh. 6, 46. (nur Er ἑωρακε τον πατερα), Joh. 2, 24. 25. Er wird auch als der Herzenskündiger beschrieben, der das Geheimste wisse und an das Licht bringe, 1 Cor. 4, 5. Allerdings muß Christus, wenn er alles geschaffen hat, regiert und erhält, auch Allmacht und Allwissenheit besitzen. Zwar hat man dagegen gesagt, daß gleichwohl in andern Stellen des neuen Testaments oft behauptet werde, Christus habe alles, was er wisse und lehre, vom Vater mitgetheilt bekommen, auch seine Macht von ihm erhalten, z. B. Matth. 11, 27. (παντα μοι παρεδοθη ὑπο του πατρος), auch Joh. 8, 26. C. 12, 49. Matth. 28, 18. (mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden), Joh. 3, 35. und 5, 26. (der Vater hat dem Sohne die Macht gegeben, Todte zu erwecken, u. s. w.). Da ist aber von Jesu als Messias und Bevollmächtigtem Gottes die Rede. Es ist also klar, daß

daß das neue Testament diese Person in doppelter Hinsicht betrachtet, als Gott, und als einen mit Gott vereinigten Menschen. S. §. 100 f.

Anm. Daß der ganze Inbegriff der göttlichen Vollkommenheiten in Christo sey, beweiset man auch aus Col. 2, 9. παν το πληρωμα της θεοτητος. Aber die Stelle muß aus der Parallelstelle Col. 1, 19. erklärt werden, (ἐν αὐτῳ εὐδοκησε παν το πληρωμα κατοικησαι), und aus Ephes. 3, 19., wo πληρωμα θεου steht, daß also θεοτης abstr. pro concr. ist, wie Col. 1, 16. κυριοτης statt κυριος. — Πληρωμα, Menge, Haufen, wie Röm. 11, 25. πληρωμα των ἐθνων. Es wird die ganze Menschenmenge, die unter göttlicher Regierung steht, verstanden, in dem Sinne: „In Christo (d. i. in der christlichen Kirche) wohnen oder haben Bürgerrecht alle Menschen, ohne Unterschied, sie mögen Juden oder Heiden seyn: sie sind alle Gottes Volk." — Σωματικως ist so viel als ὡς σωμα, und ist aus den Parallelstellen Col. 1, 18. Ephes. 1, 22. C. 4, 15. so zu erklären: „die machen den Leib oder die Kirche Christi aus, welcher das Oberhaupt (κεφαλη) derselben ist". Eine andere Erklärung giebt Nösselt im Weihnachtsprogramm von 1786, nämlich von dem vollkommenen göttlichen Unterricht oder Belehrung, die durch Christum den Menschen bekannt gemacht sey, und zwar auf eine reelle und deutliche Art, (σωματικως), nicht symbolisch durch dunkle Bilder, wie in der Mosaischen Religion.

II. Dritte Gattung von Beweisstellen, (s. §. 37. im Anfange). Sie sind diejenigen, worin ihm göttliche Ehre beygelegt wird. Christus und die Apostel lehren ausdrücklich, daß göttliche Verehrung und Anbetung niemanden als nur Gott allein erwiesen werden müsse. S. Matth. 4, 10. (vergl. mit 5 Mos. 6, 13.) Offenbar. Joh. 19, 10. Sie sind also hierin völlig mit den Propheten alten Testaments einig. S. Jes. 42, 8. C. 48, 11. Nun schließt man also mit Recht: Wenn Christus selbst fordert, daß man ihn göttlich verehren soll, und auch die Apostel dieses fordern: so muß er selbst und die Apostel zu erkennen gegeben haben, daß er Gott sey, weil sie sonst etwas nach ihren eignen Grundsätzen Gotteslästerliches gelehrt und gefordert haben würden. — Hauptstellen dieser Art sind folgende:

1) Joh. 5, 23. „Alle sollen den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren; wer den Sohn nicht ehrt, der ehrt den Vater nicht, der ihn gesandt hat." Hier schließt man so: Wenn dem Sohne eben die Verehrung erwiesen werden soll, die dem Vater gebührt; und wenn derjenige, der dem Sohne eine solche Verehrung, wie er sie dem Vater schuldig ist, versagt, so angesehn wird, als verehre er den Vater nicht: so folgt, daß dem Sohne gleiche Verehrung mit dem Vater gebührt. Darauf aber hätte Christus, nach seinen eignen Grundsätzen, keine Ansprüche machen können, wenn er geringer, als der Vater, oder, (was dasselbe ist,) nicht Gott wäre. Es wird aber der Sohn so geehrt wie der Vater, wenn man seine Lehre annimmt und danach handelt, wie man des Vaters Lehre annimmt und danach handelt, eben so unbeschränktes

Ver=

Vertrauen auf ihn setzt, wie auf den Vater, und sein ganzes Heil von ihm erwartet, wie von dem Vater. Und dies verlangt Jesus dort von seinen Zuhörern.

2) Daß die Apostel diesen und ähnliche Aussprüche Christi auch selbst so verstanden und erklärt haben müssen, sehn wir aus ihrem eignen und der ersten Christen Beyspiel. Denn a) die Apostel und ersten Christen richteten ihre Gebete an Christum. So Apostelg. 1, 24. bey der Apostelwahl: Συ, Κυριε, καρδιογνωστα παντων, (V. 21. heißt Jesus Κυριος); auch 2 Cor. 12, 8. ist der ὁ Κυριος, den Paulus anrief, Christus, denn V. 9. heißt es δυναμις Χριστου, vergl. Apostelg. 7, 59. Es war auch in den ersten Zeiten des Christenthums selbst unter den Heiden allbekannt, daß die Christen Christum als einen Gott verehrten; Plin. X. epist. 97.: man habe versichert, daß sie in ihren Versammlungen carmen Christo quasi deo soliti essent dicere secum invicem. b) Die Apostel beziehn auch häufig solche Stellen des alten Testaments, die von der Anbetung und Verehrung Gottes handeln, geradezu auf Christum, z. B. Hebr. 1, 6. ihn sollen alle Engel Gottes anbeten, (aus Ps. 97, 7.), auch Röm. 14, 11., (aus Jes. 45, 23.).

3) Paulus sagt Phil. 2, 10., daß bey dem Namen Jesu, d. i. wenn sie den Namen Jesu, (des Κυριος, des Herrschers über alles, V. 9. und 10.,) hören, sich beugen sollten aller Kniee, der Engel oder Himmelsbewohner, der Erdenbewohner und der Bürger des Todtenreiches (καταχθονιοι), kurz, alle im Weltall ohne Ausnahme. Doch könnte man hier die Einwendung machen, daß der Ausdruck nicht göttliche Verehrung, sondern Adoration Jesu als des Königs, (des Messias und Oberherrn der Kirche,) anzeige, weil nämlich V. 9. und 11. von dem Verhältniß Jesu, nicht sofern er Gott, sondern sofern er Oberhaupt der Kirche ist, die Rede sey. Aber im Vorhergehenden wird er ausdrücklich als Gott gleich (ἰσα θεῳ) beschrieben. Also kommt ihm, nach Paulus, göttliche Verehrung zu, die er ihm auch anderwärts erwiesen wissen will, und selbst erwies. Diesen Gottgleichen sollen sie anbeten als Gott, (V. 6.), so wie sie seinen Herrschernamen nennen hören.

4) Es gehören ferner dahin die Stellen, wo die Apostel bezeugen, daß sie auf Christum ihr Vertrauen setzen, von ihm ihr ganzes Heil in Zeit und Ewigkeit, und alle Arten von Wohlthaten erwarten, wozu sie auch die andern Christen ermuntern. Sie thun dies alles in den Ausdrücken, in welchen sie sonst vom Vertrauen auf Gott und seine Vorsehung reden, nie von einem Menschen oder Engel, 2 Cor. 5, 8 — 11. 2 Tim. 4, 17. 18. — Dahin sind auch die Stellen zu rechnen, wo die Apostel sagen, daß sie ihre Wunder thäten ἐν ὀνοματι Χριστου, als seine Bevollmächtigte, und durch seine Kraft, Apostelg. 3, 6 f. und sonst; ferner die Eide und

und Betheurungen bey Jesu, (die nach christlichen Grundsätzen bey keinem andern, als nur bey der Gottheit, geschehn dürfen), z. B. Röm. 9, 1. ἐν Χριστῳ, bey Christo! und 1 Tim. 2, 7. Eben so endlich die Stellen, wo sie den Christen Gnade von Christo, so wie vom Vater, anwünschen.

Wir sehn also aus dem allen, daß, wenn gleich die heilige Schrift immer sagt, er habe alle seine erhabenen Vorzüge durch den Vater, [s. M. §. 8. p. 63.], und daß der Vater durch ihn handle und durch ihn alles gebe, sie ihn dennoch als Gott beschreibe, im eigentlichen Sinne, der dem Vater gleich sey. — Und das ist genug, dabey hätte man bleiben sollen.

§. 39.

Vom heiligen Geiste und dessen Persönlichkeit.

I. Eine Hauptschwierigkeit bey Abhandlung dieser Lehre entsteht aus den mancherley Bedeutungen, welche die Wörter רוּחַ und πνευμα, und die zusammengesetzten רוּחַ קָדוֹשׁ, רוּחַ אֱלֹהִים, u. s. f., haben, die aber auch durch die Künsteleyen vieler Ausleger und Lexikographen oft sehr zur Ungebühr vervielfältigt sind. Die Ausdrücke übrigens רוּחַ אֱלֹהִים und רוּחַ קָדוֹשׁ werden als gleichbedeutend verwechselt. Denn ἁγιον, קָדוֹשׁ, bedeutet das Ehrfurchtswerthe, Majestätische, und daher auch insonderheit das Göttliche. Daher auch 1 Petri 4, 14. der Ausdruck το της δοξης (i. e. ἐνδοξον s. ἁγιον) και (hoc est) το του θεου πνευμα vorkommt. Um nun den Grund der verschiedenen Bedeutungen dieser Ausdrücke in der Bibel, und sonderlich im neuen Testamente, recht einzusehn, muß man sich an die allgemeinen Bemerkungen über den Gebrauch dieser Wörter und über die Genealogie ihrer Bedeutungen erinnern, die §. 19. Num. II. vorgekommen sind, womit aber hier sonderlich §. 9. Num. III. u. IV. verglichen werden muß. In Beziehung auf jene Bemerkungen und mit Voraussetzung derselben soll hier noch Folgendes, besonders in Beziehung auf das neue Testament, bemerkt werden. Es bedeutet רוּחַ קָדוֹשׁ oft das göttliche Wesen, oder Gott selbst; oft aber auch seine Kraft, die sich theils in der Körperwelt, theils in den Seelen der Menschen offenbart; auch den göttlichen Verstand und Einsichten und Mittheilung derselben an die Menschen. Die alte Welt aber unterscheidet überhaupt, wenn von den Aeußerungen der göttlichen Kraft oder den Wirkungen Gottes die Rede ist, das mittelbar und unmittelbar Gewirkte durch den Ausdruck nicht so subtil, wie jetzt, weil jenes doch so gut wie dieses von Gott kommt. Und eben so finden wir es auch in der heiligen Schrift. Für das praktische Leben ist auch diese subtile Unterscheidung in vielen Fällen wenig erheblich, ja oft nachtheilig.

Daher רוּחַ קֹדֶשׁ und רוּחַ אֱלֹהִים, nach der Vorstellung des alten Testaments, allenthalben mitwirkt, theils mittelbar, theils unmittelbar; von ihm rührt alles Große und Erhabene her, Einsichten Talénte, Erfindungen, Künste, große Siege, gute Regierung, exemplarische Tugend und Frömmigkeit, u. s. w. (S. §. 9. Num. 3.) Eben diese Sprech- und Vorstellungsart finden wir nun auch im neuen Testamente bey den ersten Christen. Die Christen sollen sich, als ein Volk Gottes, vor andern Menschen auszeichnen durch Einsichten in die göttlichen Wahrheiten der Religion, sie sollen Tugend üben und rechtschaffene Frömmigkeit, und Gott und Jesum Christum vertrauen; und dann können sie sich selbst des Beystandes Gottes und Christi vorzüglich getrösten, und werden in den Stand gesetzt, viel Großes zur Verherrlichung des Christenthums zu unternehmen. Alles dieses nun, (Tugend, Einsicht, Vertrauen auf Gott, Glück in ihren Unternehmungen), kommt von dem *Πνευματι ἁγιῳ s. θεου*, und ist Wirkung desselben bey ihnen. (S. 1 Cor. 12, 3 f.) Nach der Verschiedenheit der einzelnen Subjekte unter den Christen zeigten und äußerten sich nun diese Wirkungen Gottes auf verschiedene Art, (wie dies auch des Paulus Lehre am angeführten Orte ist). a) Bey allen Christen insgesammt sollte gründliche Kenntniß der Hauptwahrheiten des Christenthums anzutreffen seyn, feste Ueberzeugung davon, und Beständigkeit, auch ein dieser Erkenntniß gemäßes Verhalten, und ein durch die Liebe thätiges Vertrauen auf Gott und Jesum Christum. Daher wird die Kenntniß der Wahrheiten des Christenthums und die derselben gemäße christliche Gesinnung und Gemüthsverfassung dem heiligen Geiste zugeschrieben, und heißt selbst *Πνευμα ἁγιον*, *Πνευμα θεου*, *Χριστου*, oder *υἱου*, (s. Röm. 8, 9. Gal. 5, 16. 23. 6, 8.), so wie auch das Evangelium oder Christenthum so genannt wird, weil es die vollkommenste, von Gott gestiftete Lehre ist. b) Einige von den Christen aber weren durch vorzügliche Geschicklichkeiten, Talente, Gaben und Fertigkeiten, durch Eifer, Thätigkeit u. s. f. vor dem großen Haufen der übrigen ausgezeichnet, denen man daher, ihren verschiedenen Gaben und Geschicklichkeiten gemäß, Lehrämter und andere Kirchenverrichtungen anvertraute. Alle diese verschiedenen Gaben, Geschicklichkeiten und Talente, wodurch solche Personen der christlichen Kirche nützlich wurden, leitete man auch vom heiligen Geiste her, und benannte sie von ihm, sie mochten seyn von welcher Art sie wollten. Denn hiedurch zeigte sich bey ihnen die mitwirkende Kraft Gottes vorzüglich thätig und geschäftig. Dahin gehören alle die Fertigkeiten, die man dona miraculosa nennt, die Gabe des Vortrags, der Sprachen, der Heilung, und andere Wunder zu verrichten; welches alles die Ehre und Ausbreitung des Christenthums beförderte. (S. Matth. 3, 11. 1 Cor. 14, 12. 1 Thessal. 5, 19.) Daher kommt es nun, daß von allen denen, welche der gött-

göttlichen Lehre oder den Propheten, welche dieselbe vortragen, widerstreben, und sie beleidigen, ingleichen von denen, die der Ausbreitung dieser Lehre bey sich selbst oder bey andern Hindernisse in den Weg legen, die Ausdrücke gebraucht werden: sie widersetzten sich dem heiligen Geist, beleidigten, betrübten ihn, u. s. w. 2 Mos. 32, 9. Jes. 63, 10. Ephes. 4, 30. Apostelg. 7, 51. Da nun die Bibel oft, so wie die alte Welt überhaupt, in Prosopopöien redet, und die Wirkungen Gottes, (die sie oft heiligen Geist nennt,) personificirt, so wie z. B. mit seiner Weisheit und andern göttlichen Eigenschaften und Wirkungen oft geschieht: so muß uns dies behutsam machen in Auswahl der Stellen, aus welchen man die Persönlichkeit des heiligen Geistes erweiset. Man muß sich blos an die klärsten und deutlichsten halten. Denn auf die Menge der Stellen kommt es nicht an. [Vergl. Lang zur Beförderung des richtigen Gebrauchs des Teller'schen Wörterbuchs über das neue Testament, unter dem Worte Geist; Schleusner Diss. de vocabuli πνευμα in libris novi Test. vario usu, Gottingae 1791. 4.; und mein Progr. de Spiritu sancto et Christo paracletis, Halae 1790, Scripta var. arg. N. IV.]

II. Von der Persönlichkeit (personalitas) des heiligen Geistes. [M. §. 12. not. 3. p. 68.] Die Schriftstellen des neuen Testaments stellen den heiligen Geist nicht nur als verschieden vom Vater und Sohn vor, sondern sie beschreiben ihn auch als eine Person, nicht bloß als Eigenschaft oder Wirkung und Thätigkeit Gottes. [S. Semler Disp. Spiritum sanctum recte describi personam.] Der Beweis dafür wird aus folgenden Schriftstellen auf folgende Art geführt.

1) Aus den Stellen Joh. 14, 16. 17. 26. und 15, 26. Der heilige Geist heißt daselbst παρακλητος, (nicht Tröster, Advokat, auch nicht bloß Lehrer mit Ernesti, sondern) Helfer, Beystand, Berather (monitor), wie es auch Philo gebraucht, (z. B. Gott habe keinen Rathgeber nöthig). Von diesem sagt Christus, daß ihn der Vater in seinem (Christi) Namen senden werde, (d. i. an seiner Stelle,) seine Schüler zu unterrichten. — Hier werden von allen Dreyen gleiche persönliche Prädikate gebraucht. Er wird daher nicht mit einem abstrakten Worte auxilium benannt, sondern auxiliator. Der Vater, der ihn sendet; der Sohn, in dessen Stelle er kommt; und der heilige Geist, der gesendet wird. — Er soll das von Christo angefangene große Werk der Belehrung und Beseligung der Menschen fortsetzen, und Christi Schülern eben das seyn, was ihnen Christus auf Erden gewesen war. — Ferner Joh. 15, 26. „Wenn der Paracletos kommen wird, den ich euch vom Vater senden werde, (ich meine den Geist (Lehrer) der Wahrheit, der vom Vater ausgeht,) so wird euch dieser in meiner Lehre noch weiter

unterrichten"; wobey nur zu bemerken ist, daß das ἐκπορευεσθαι παρα πατρος heißt: vom Vater gesandt oder bevollmächtigt werden, z. B. Cap. 14, 16. (δωσει ὑμιν πατηρ) und 16, 28. (ἐξηλθον παρα πατρος, missus sum), wie im Hebräischen יצא. — Es wird also in der heiligen Schrift nicht von dem Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater gebraucht, in dem Sinne, daß es die Mittheilung des göttlichen Wesens an den heiligen Geist und sein inneres Verhältniß gegen den Vater anzeigt. (S. §. 43.)

2) 1 Cor. 12, 4 — 11. „Es giebt verschiedene Geistesgaben, (χαρισματα), aber es ist ein und derselbe Geist, (το αὐτο πνευμα), von dem sie alle kommen." — Hier werden die χαρισματα ausdrücklich von dem Geiste unterschieden, welcher Urheber derselben ist; und von diesem wieder Christus, ὁ Κυριος, (V. 5.), und ὁ Θεος, (V. 6.), und V. 11. heißt es: alles dies (varia illa dona) wirkt ein und derselbe Geist, der jedem das Seinige zutheilt, wie er will, (καθως βουλεται).

3) Diejenigen Stellen, worin dem heiligen Geist solche Eigenschaften und Wirkungen zugeschrieben werden, die sich von keinem andern als einem persönlichen Subjekte prädiciren lassen. Dahin gehört: Joh. 16, 13 f., wo die Prädikate λαλειν, ἀκουειν, λαμβανειν u. s. w. von ihm gebraucht werden. — 1 Cor. 2, 10. „Die christlichen Lehren hat uns Gott geoffenbart durch seinen Geist, (den παρακλητον, der uns den höhern Unterricht gegeben hat). Dieser Geist durchschaut (ἐρευνᾳ) alles, auch die geheimsten Rathschlüsse (βαθη Röm. 11, 33 f.) Gottes." Also können wir uns auf den Unterricht dieses Lehrers sicher verlassen. — Auch aus den in der Apostelgeschichte und sonst oft vorkommenden Redensarten: der heilige Geist spricht, sendet jemanden, hat jemanden wozu bestellt, u. s. w., sieht man ebenfalls, daß sich die ersten Christen unter dem heiligen Geiste allerdings etwas Persönliches dachten, Apostelg. 13, 2. 4. 20, 28. 21, 11 f.

4) Die Taufformel Matth. 28, 19. und andere ähnliche Stellen, als 2 Cor. 13, 13., wo nämlich Vater, Sohn und heiliger Geist erwähnt und unterschieden werden, (§. 35.), können nunmehr auch als Beweis für die Persönlichkeit gebraucht werden, nachdem jene Stellen vorhergegangen sind, denen gemäß man dann auch diese erklären muß; und man kann nun den sichern Schluß machen, daß sie die ersten Christen so und nicht anders verstanden haben. — Aber an und für sich, ohne jene Stellen, würde sich die Persönlichkeit aus dieser Art Stellen allein noch nicht sicher schließen lassen. (§. 35. Num. 1.)

Man kann also aus allen diesen Schriftstellen zusammengenommen dieses Resultat ziehn: Der heilige Geist wird allerdings

als ein persönliches Subjekt in der heiligen Schrift dargestellt und als solches vom Vater und Sohne unterschieden. Er wird in Hinsicht auf die Menschen als Gesandter und Bevollmächtigter des Vaters und des Sohnes beschrieben, und als Nachfolger und Stellvertreter Christi, seines Vorgängers. In dieser Rücksicht hängt er, (wie man es menschlicher Weise sich vorstellt und ausdrückt,) vom Vater ab, (vergl. Joh. 14, 16.), und auch vom Sohne, (daselbst und V. 26., auch 16, 14. ἐκ του ἐμου ληψεται), und in diesem Sinne geht er von beiden aus, oder wird von beiden gesendet. Mehr mit eigentlichen Worten kann man es so ausdrücken: Das große Werk der Bekehrung, sittlicher Besserung und Beseligung der Menschen, welches der Vater durch den Sohn angefangen und begründet habe, werde von dem Vater und von dem Sohne durch den heiligen Geist fortgesetzt.

Anm. Man wendet gegen diese Lehre häufig ein, daß die lebhaften Morgenländer gewohnt wären, vieles als persönliche Subjekte darzustellen und als redend und handelnd einzuführen, was sie darum doch selbst nicht für Personen hielten und von andern dafür gehalten haben wollten. So könne also auch Christus und die Apostel hier, wie in andern Fällen, diesem orientalischen Gebrauche gefolgt seyn. Aber in solchen Fällen pflegen sie durch Zusätze und Erklärungen zu erkennen zu geben, daß sie nicht eigentlich verstanden seyn wollen; das geschieht aber hier nirgends. Also ist daraus zu schließen, sie wollen so verstanden seyn, wie ihre Worte lauten; sonst würden sie ja durch ihre Reden selbst bey ihren Zuhörern und Lesern einen Irrthum veranlaßt und unterhalten haben, um so mehr, da auch ihnen selbst bekannt seyn mußte, daß diese an Prosopopöien gewöhnt waren.

§. 40.

Von der Gottheit des heiligen Geistes.

III. Ueber diejenigen Schriftstellen, aus welchen bewiesen wird, daß der heilige Geist Gott sey, oder daß diesem persönlichen Subjekte, das Πνευμα ἁγιον heißt, das göttliche Wesen und göttliche Vollkommenheiten wie dem Vater und dem Sohne in der heiligen Schrift zugeschrieben werden. [M. §. 10. p. 65. 66.]

1) Von denjenigen Stellen, aus welchen der Beweis am einleuchtendsten geführt werden kann, und wie er daraus geführt werden muß. Man macht hier folgenden Schluß: Wenn in den Stellen, worin der heilige Geist vom Vater und Sohn unterschieden, und wo ihm Persönlichkeit zugeschrieben wird, (s. §. 39.), demselben zugleich göttliche Eigenschaften und Wirkungen zugeeignet werden, wie dem Vater und Sohne: so folgt, daß er Gott seyn müsse, in demselben Sinne, wie der Vater und Sohn. Es kommt hier nicht auf die Menge der Stellen an, (die man wegen der Vieldeutigkeit des Wortes πνευμα ohnedies nicht häufen darf); auch

auch kommt darauf nichts an, ob es gerade mehrere göttliche Eigenschaften sind, die ihm beygelegt werden. Denn die göttlichen Eigenschaften sind unzertrennlich von einander und können nicht einzeln gedacht werden; wem also Eine wirklich zukommt, dem müssen alle zukommen. (S. §. 38. und §. 18.) Zu diesen Stellen gehört nun 1 Cor. 2, 9 — 13., (s. §. 39.), wo ihm Allwissenheit zugeschrieben wird, (ἐρευνᾳ τα βαθη θεου); und nach Joh. 16, 13. weiß er, was zukünftig ist, (futura contingentia). Solches weiß kein erschaffenes Wesen, nur Gott ist es bekannt, (Hom. ἐν γούνασι θεῶν κεῖται); und wenn Menschen das Zukünftige wissen und kund thun, so haben sie die Kenntniß davon von Gott geoffenbart erhalten. Der heilige Geist also, der sie von sich selbst weiß und sie andern offenbart, muß Gott seyn. — Auch muß der Geist Gottes, welcher nach 1 Cor. 12, 4. u. 11. die verschiedenen Gaben austheilt nach seinem Gutbefinden, und der alles das thut, was dort (V. 1 — 11.) von ihm gesagt wird, Allmacht und Allwissenheit besitzen. — Wenn endlich die Verkündigung und Bekanntmachung der göttlichen Lehre an die Propheten und Apostel, die Inspiration derselben, die Verrichtung der Wunder durch die Propheten, Apostel und andere der ersten Christen, (welches alles in so vielen Stellen lediglich als Gottes Werk beschrieben wird,) in andern Stellen wieder dem heiligen Geist als wirkender Ursache beygelegt wird, und wenn alles dieses immer recht als sein eigenthümliches Werk in der heiligen Schrift beschrieben wird: so folgt daraus, daß dieser heilige Geist Gott sey, nach der Meinung dessen, der ihn so beschreibt. Vergl. Joh. 14. 15. 1 Cor. 12. 1 Petr. 1, 21 f. Auch die moralische Besserung des Menschen wird als Werk des heiligen Geistes beschrieben, z. B. Joh. 3, 5 f., und diese moralische Besserung wird wieder anderwärts beständig und lediglich als ein Werk Gottes vorgestellt, wegen der großen und dem sich selbst überlassenen Menschen unüberwindlichen Schwierigkeiten und Hindernisse. — Die Stellen, worin Spuren von der göttlichen Verehrung vorkommen, die man dem heiligen Geiste erwiesen habe, haben zwar für sich allein nicht alle den Grad von Evidenz, wie die Stellen von Christo, (§. 38.); aber nach Voraussetzung der übrigen Stellen sind sie doch entscheidend. — Dahin gehört Röm. 9, 1., wo Paulus beym heiligen Geiste (ἐν Πνευματι ἁγιῳ) schwört, so wie eben daselbst bey Christo; welches nach Mosaischen und christlichen Grundsätzen bey niemand anders als bey dem höchsten Gott geschehn kann, (Matth. 5, 33 — 36.), und daher ein Stück der Gottesverehrung ist; weshalb auch im alten Testamente bey Gott schwören und ihn verehren oder anbeten Synonyme sind. — Eben so ist hieher zu rechnen die Stelle von der Lästerung des heiligen Geistes, oder seiner Wirkungen, die als Gotteslästerung von Christo vorgestellt

stellt wird, Matth. 12, 31. — Es fehlt also nicht an deutlichen Stellen, nach welchen dem heiligen Geiste göttliche Eigenschaften und Wirkungen zugeschrieben werden; nur sind ihrer nicht so viele, die den Grad der Evidenz haben, wie beym Sohne. Diese Erscheinung haben denn einige dazu angewendet, die Lehre von der Gottheit des heiligen Geistes als zweifelhaft oder als unerheblich darzustellen. Aber es ist hiebey a) im Allgemeinen die Bemerkung §. 12. zu wiederholen, daß man nämlich überhaupt aus der häufigern oder sparsamern Anführung und Erwähnung einer Glaubenslehre im neuen Testamente an sich nicht auf die nothwendige innere Erheblichkeit oder Unerheblichkeit derselben schließen könne. Denn die Bücher des neuen Testaments sind für die Bedürfnisse der ersten Leser zunächst eingerichtet, und sie setzen alle ausführlichern mündlichen Unterricht voraus. b) Die Hauptsache aber ist hier diese. Man dachte sich unter Juden und Christen vor Alters bey *Πνευμα ἁγιον* jederzeit und ohne Ausnahme etwas Göttliches (*θειον τι*). Sobald sich also die alten Christen *Πνευμα ἁγιον* als etwas Persönliches dachten, so dachten sie sich den heiligen Geist zugleich als Gott, als ein Subjekt, dem Gottheit zukomme. Es war demnach kein Bedürfniß vorhanden, im christlichen Unterricht der ersten Zeit oft und mit ausdrücklichen Worten von seiner Gottheit und seinen göttlichen Eigenschaften zu reden; sie verstanden sich nach den Ideen des Zeitalters von selbst. [M. p. 66. not. 5.] Bey Christo war der Fall anders, indem die Juden häufig nicht den Begriff hatten, daß der Messias auch Gott sey, wie besonders aus Matth. 22, 43 — 46. erhellt. Sie nahmen auch den Ausdruck Sohn Gottes gewöhnlich nur im gemeinen Sinn, von einem großen Könige. (§. 37.)

2) Andere Stellen, die man für die Gottheit des heiligen Geistes anführt, die entweder für sich nicht gleiche Evidenz wie jene und gleiche Beweiskraft haben, oder gar nicht hieher gehören. Eben weil man jene Bemerkungen (Num. 1. zuletzt) nicht immer gehörig beachtete, so legte man es zu sehr auf eine Menge von Beweisstellen an, und sammelte daher vieles ohne Auswahl, was nur mit einigem Schein hieher gezogen werden konnte. Man hat sich besonders bemüht, mehrere Stellen aufzusuchen, worin der heilige Geist ausdrücklich Gott genannt werde. Allein a) die simple Benennung Gott reicht an und für sich nicht allein hin, die höchste Gottheit desjenigen Subjekts daraus zu beweisen, dem dieser Name gegeben wird, nach der eignen Bemerkung Christi, Joh. 10, 34. 35. (in Vergl. mit §. 37.). Daher die Stellen, wo ihm göttliche Eigenschaften und Werke zugeschrieben werden, weit wichtiger sind und die eigentliche Hauptsache ausmachen. b) Es läßt sich auch bey manchen dieser Stellen, wo das Prädikat Gott ge-

gebraucht wird, nicht bis zur völligen Evidenz bringen, daß darin nothwendig von der Person des heiligen Geistes die Rede sey. Manche derselben können wenigstens auch nach der Analogie anderer Stellen, über welche §. 39. Num. I. gesprochen ist, erklärt werden, ohne dabey ein persönliches Subjekt nothwendig annehmen zu müssen. — Es werden besonders folgende Stellen angeführt: Apostelg. 5, 3. 4. Hier heißt es (V. 3.) ψευσασθαι το Πευμα ἁγιὸν, und (V. 4.) ουκ ἐψευσω (tu, Anania!) ἀνθρωποις, ἀλλα τῳ θεῳ. Dasselbe Subjekt, das in der einen Stelle der heilige Geist genannt wird, heißt in der andern Gott. Aber nach manchen andern ähnlichen Stellen zu urtheilen, könnte unter Πνευμα ἁγιον auch der in den Aposteln wohnende heilige Geist, die höhern Kenntnisse und Gaben, zu verstehn seyn, womit sie ausgerüstet waren, so wie V. 32. das wunderthätige Vermögen in den Aposteln; und V. 4. könnte also so verstanden werden: „deine That ist nicht bloß anzusehn, als hättest du Menschen hintergehn wollen“, nämlich, weil du wußtest, daß uns Gott mit übernatürlichen Kenntnissen ausgerüstet hat. Diese Erklärung bestätigt die sehr deutliche Stelle 1 Thess. 4, 8. (wer uns verachtet, der verachtet nicht Menschen, sondern Gott, τον δοντα το πνευμα αὐτου το ἁγιον εἰς ἡμας). So heißt es 2 Mos. 16, 2. Die Israeliten rebellirten gegen Moses und Aaron; V. 8. nicht gegen uns, sondern gegen Gott, weil wir dessen Bevollmächtigte sind. Folgt nun aber daraus, daß Moses und Aaron zum göttlichen Wesen gehören? — Indessen, sobald vorher aus andern Stellen erwiesen ist, daß sich Christus, die Apostel und übrigen ältern Christen bey Πνευμα ἁγιον ein persönliches Subjekt gedacht haben, dem Gottheit zukomme, (wie dies hier unläugbar der Fall ist); so kann diese Stelle aus der Apostelgeschichte, so wie mehrere der folgenden, allerdings mit gebraucht werden, und man muß sie jenen gemäß verstehn. Nur für sich allein und vorangestellt beweisen sie nicht entscheidend. Nach Voraussetzung jener Stellen aber liegt in der Stelle Apostelg. 5. doch offenbar der Sinn: „Daß du uns Apostel hast täuschen wollen, uns, von denen du wußtest, daß der heilige Geist in uns wirkt, das ist eben so anzusehn, als hättest du Gott täuschen wollen. Denn du weißt ja, daß diese Wirkungen vom heiligen Geist, den wir Christen als Gott anerkennen, herrühren“. — So kann auch (1.) die Tauffomel Matth. 28, 19. zwar an und für sich nicht als eigentliche Beweisstelle gelten, weil aus der bloßen Zusammensetzung des heiligen Geistes mit Vater und Sohn noch nicht geschlossen werden kann, daß er mit Vater und Sohn gleiches göttliches Wesen habe, (s. §. 35.); aber sobald die andern Stellen vorangegangen sind, ist diese Stelle hier auch zu gebrauchen, weil man aus jenen Stellen sieht, wie sie verstanden werden müsse und wie das erste christliche Zeitalter sie wirklich verstanden habe. (2.) 2 Cor. 3, 17. ὁ δε Κυριος το πνευμα ἐστι.

ἐστι. Man übersetzt: der Geist ist der Jehovah (Κυριος) selbst. Aber der Sinn ist vielmehr: „Christus ist der eigentliche wahre Geist des alten Testaments"; die wesentliche Lehre des alten Testaments ist nichts anderes, als was der Herr gelehrt hat, (Herzensbesserung und innere Gottesverehrung. (3.) Auch suchen einige durch Vergleichung verschiedener Stellen unter einander die Gottheit des heiligen Geistes zu beweisen; dieses gründet sich aber meist auf harte und gekünstelte Erklärungen, z. B. Jes. 7, 8 — 10. Da heißt es: Jehovah habe gesagt: Gehe hin zu diesem Volk und sprich u. s. w. Diese Stelle führt Paulus Apostelg. 28, 26. 27. an, und sagt vorher (V. 25.): το Πνευμα το ἁγιον ἐλαλησε δια Ἠσαϊου — λεγον etc. Hier, sagt man, wird die Person, die in einer Stelle יהוה heißt, in der andern Πνευμα ἁγιον genannt, zum Beweis, daß der heilige Geist Gott sey. Aber Πνευμα ἁγιον ist hier nicht nothwendig die Person, sondern es könnte auch, wie in mehrern solchen Stellen, die Gottheit überhaupt anzeigen, ohne eine Person einzeln anzudeuten. (S. §. 39. I. und §. 19. II.)

Nun sind also einige der vornehmsten biblischen Stellen erläutert, worin die Lehre vorgetragen wird, daß 1) nur Ein Gott sey; daß aber 2) in diesem Einen göttlichen Wesen Drey unterschieden werden müssen, welche die heilige Schrift allerdings als persönliche Subjekte beschreibt, und welche in derselben Vater, Sohn und heiliger Geist heißen; und daß 3) diese Drey gleiches göttliches Wesen mit einander gemein haben. — Ueber die Art und Weise erklärt sich die Bibel nicht näher in einzelnen Stellen; und sie kann es auch nicht, (§. 33.); aber eben daher ist es kein Wunder, daß die Theologen von je her so verschiedene Wege gegangen sind, um die Sache zu erläutern, daß sie menschliche Schulphilosophie zu Hülfe genommen haben, um das Unerklärliche zu erklären, und daß sie eben darum, weil sie es nicht erklären konnten, in ihren Vorstellungen so sehr von einander abweichen. Es ist daher hier alles das zu wiederholen, was schon §. 33. hierüber gesagt ist. Es wird übrigens das allgemeine Resultat von allem am Ende des folgenden zweyten Abschnitts vorkommen, zu dem wir jetzt übergehn.

Zweyter Abschnitt. (S. §. 33. zu Ende.)

Kurze Geschichte dieser Lehre, ihrer verschiedenen Veränderungen, gelehrten Bestimmungen und Hypothesen, die zur Aufklärung und Bestätigung derselben erdacht sind, und Urtheil darüber.

§. 41.

Ob sich bey den Juden oder bey andern Nichtchristen Spuren von der Trinitätslehre finden, die nicht aus christlichen, sondern anderweitigen Quellen herrühren?

I. Einige haben theils aus dem alten Testamente, theils aus einigen apokryphischen Büchern, die man zum alten Testamente rechnet, theils aus den chaldäischen Paraphrasen des alten Testaments erweisen wollen, daß die Juden einige Kenntniß von der Trinität, oder wenigstens von der Mehrheit der Personen gehabt hätten. Allein a) die Stellen aus dem alten Testamente beweisen dies für sich nicht deutlich, wie §. 34. gezeigt worden ist. b) Die Stellen aus den Apokryphen des alten Testaments sind auch nicht genügend. Denn der Ausdruck λογος θεου, der im Buche der Weisheit und Sirach mehrmals vorkommt, wird nirgends deutlich von einer Person im göttlichen Wesen gebraucht, sondern entweder von göttlichen Orakeln und Offenbarungen, z. B. Sir. 1, 5., oder von den Rathschlüssen oder dem Willen Gottes, als Sir. 43, 26. (ἐν λογῳ αὐτου συγκειται παντα); B. d. Weish. 18, 15. (λογος θεου παντοδυναμος), vergl. mit Cap. 9, 1. C. 16, 12. Die Benennung Sohn Gottes, B. d. Weish. 2, 13 — 20., wird nicht vom Messias, sondern vom Liebling Gottes, oder dem Gottgefälligen, Rechtschaffenen gebraucht; und heiliger Geist, B. d. Weish. 9, 17. 18., ist heilige Gesinnung, Sittlich-

keit,

keit, Mäßigkeit und Enthaltsamkeit, sanctitas animi, (vergl. Cap. 9, 4. 10.). c) In den chaldäischen Paraphrasen des alten Testaments findet sich der Ausdruck מימרא und מימרא אלהים sehr oft, und zwar so, daß es von einer Person gebraucht zu werden scheint. Daher man es denn mit λογος verglichen und als Spur der Trinitätslehre angesehn hat. Dies ist schon wichtiger. Indessen ist es noch zweifelhaft, wie die Juden den Ausdruck damals verstanden haben, ob es Benennung des Messias seyn soll; und nach vieler Meinung bedeutet es nichts weiter, als numen s. maiestatem divinam. Doch die Sache bedarf einer neuen Untersuchung. [S. Paulus zum Anf. des Evang. Johannis.]

II. Es finden sich aber bey mehrern alten nicht-christlichen Schriftstellern allerdings sehr deutliche Spuren von der Vorstellung, daß in Gott eine Art von Trinität sey, ob sie es gleich nicht alle auf einerley Art erklären, und es auch in einem andern Sinne nehmen, als derjenige ist, den wir in der heiligen Schrift finden. Dies hängt so zusammen:

1) Plato glaubte ein höchstes Wesen, das von Ewigkeit her sey, aber er glaubte auch eine unerschaffene oder ewige Materie. Jenes ist ihm der Urquell alles Guten, diese die Quelle alles Uebels. Als man anfing, über die Entstehungsart der sichtbaren Welt zu philosophiren und über die Verbindung Gottes mit der Welt und dessen Einfluß auf dieselbe, erklärte man sich dieses alles aus dem Emanationssystem, welches daher das älteste und allgemeinste unter allen ist, seitdem Philosophie entstand. Vergl. §. 16. (Die Ideen dachte sich Plato als etwas Substantielles, wiewohl die Meinungen darüber getheilt sind.) [S. Plessing's Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. Leipzig 1788. gr. 8.] Hievon ging im Grunde auch Plato in seinen Philosophemen über diese Gegenstände aus. Er erklärte die Entstehungsart der Welt und die Verbindung des göttlichen Wesens mit der Materie nach den Grundsätzen der Emanationslehre. Gott brachte erst die ideale Welt hervor, (d. i. sein unendlicher Verstand dachte sich die Existenz derselben, und entwarf gleichsam den Schöpfungsplan). Nach dieser idealen Welt wurde dann die wirkliche Welt geschaffen, indem Gott die Weltseele, (die aus dem göttlichen Wesen ausging,) mit der Materie vereinigte; daher die Welt ein beseeltes, empfindendes und vernünftiges Wesen wurde, welches von dieser vernünftigen göttlichen Seele geleitet, durchdrungen und zusammengehalten wird. Plato nahm als drey Principien an: a) den höchsten Gott, den er auch πατηρ nennt; b) den göttlichen Verstand, (den er νους, λογος, σωτηρ, δημιουργος, σοφια u. s. w. nennt); und c) die Weltseele. Zwar unterschied er die beiden letzten Principien gewissermaßen vom höchsten Gott, rechnete sie aber

doch

doch ihrem Ursprung nach als zu Gott gehörend. Voll von diesen Ideen ist Plato im Timäus und sonst. Also eine Dreyheit in Gott, drey Principien nahm Plato an; nur ist man darüber, ob er sie wirklich hypostasirte, getheilter Meinung. Die Neuplatoniker bejaheten dies. In Oelrichs Schrift (s. §. 42.) wird das Platonische System so vorgestellt: Plato setzte dem Wirklichen, Unerzeugten und Unveränderlichen, was sich bloß denken läßt, das Erzeugte, Veränderliche und Sinnliche, oder durch die Sinne Erkennbare entgegen. Das letztere mußte eine Ursache seines Daseyns haben, und dieses ist der Schöpfer der Welt, der durch Nachahmung des vollkommensten Ideals in seinem Verstande, welches alles Wirkliche, alle Wesen der Dinge umfaßte, die rohe Materie zur gegenwärtigen Sinnenwelt umbildete. Da aber das Beseelte vollkommener ist, als das Unbeseelte, und Gott als das vollkommenste Wesen nichts anderes als etwas Vollkommenes schaffen kann: so theilte Er auch der Sinnenwelt eine Seele mit. Diese Weltseele ist nicht ein selbstständiges göttliches Princip, indem ihre Natur theils vom Wirklichen und Unveränderlichen, theils vom Veränderlichen und Körperlichen entlehnt, und folglich ein Mittelding zwischen beiden war. — Plato nahm also nicht mehrere Hypostasen in der Gottheit an; denn der göttliche Verstand (λογος) konnte nicht als von der Gottheit verschieden gedacht werden, und die Weltseele gehörte weder zum Wesen der Gottheit selbst, noch galt sie für ein selbstständiges Princip. Gleichwohl gaben mehrere einzelne Stellen im Plato durch falsche Deutung und Anwendung den Neuplatonikern Grund, zu behaupten, daß er mehrere Hypostasen in Gott unterschieden habe, und dies brachte die mannichfaltigen und sonderbaren Gestalten hervor, unter denen sich hernach die Platonische Lehre von Gott zeigte, bey den Neuplatonikern und christlichen Kirchenvätern des zweyten und dritten Jahrhunderts: Numenius, Plotin, Porphyrius, Jamblichus, Proklus, Chalcidius, Macrobius, u. A.

2) Die neuern Platoniker faßten diese Ideen begierig auf, und beeiferten sich um die Wette, sie zu erklären, zu bestätigen und weiter zu entwickeln, im zweyten und dritten Jahrhundert nach Christi Geburt. So hat man z. B. von Plotinus ein Buch: *Περι των τριων ἀρχικων ὑποστασεων*, (deus supremus — mens — anima mundi); jedoch gehn die Neuplatoniker in der Vorstellungs- und Erklärungsart sehr oft theils von Plato, theils von einander selbst ab.

3) Die gelehrten Juden außerhalb Palästina's, besonders in Aegypten und andern griechischen Provinzen, hatten schon zur Zeit Christi, und ohne Zweifel schon ziemlich lange vorher, vieles von der dort üblichen Philosophie angenommen, und mit ihren

Meinun-

Meinungen und ihrem Religionssystem verbunden und gleichsam darein verwebt. Sie machten sich viele Sätze der griechischen Philosophie, sonderlich der Platonischen, (so wie diese nämlich damals vorgetragen wurde,) zu eigen, und die neuen Begriffe, die sie dadurch erhielten, suchten sie nun, (wie es gewöhnlich unter den Theologen geht,) in ihren alten, heiligen Nationalbüchern auf, und erklärten die Ausdrücke derselben diesen neuen Begriffen gemäß, zumal da sie der Meinung waren, daß Plato vieles von Moses und den hebräischen Schriftstellern entlehnt habe. Von dem Emanationssystem finden wir Spuren in der Philosophie der alten Chaldäer, und es scheint, daß schon mehrere unter den Juden seit ihrem Aufenthalte im Chaldäerlande verschiedenes davon angenommen haben. Da nun auch in der spekulativen Philosophie Plato's und seiner Nachfolger, der Neuplatoniker, dieses System mit zum Grunde lag, so wurde es unter den gelehrten Juden außerhalb Palästina's, vom ersten und zweyten Jahrhundert, immer allgemeiner, als auch sie die Sätze dieser Philosophen annahmen. Daher finden wir das Emanationssystem in den ältesten Schriften der Kabbalisten aus dem zweyten Jahrhundert, und es ergiebt sich aus diesen Schriften deutlich, daß schon vor und zu Christi Zeiten wenigstens die erste Grundlage zu diesem allen unter vielen der gelehrten Juden gelegt seyn muß. [S. Joh. Fr. Kleuker Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bey den Kabbalisten. Riga 1786. 8.]. Dergleichen Begriffe waren freylich den meisten palästinensischen Juden zu Christi Zeiten und nachher ganz fremd. Sie begnügten sich bloß mit ihrer pharisäisch-rabbinischen Theologie, und erwarteten den Messias als einen Religionsverbesserer und zugleich als einen irdischen König. Aber viele von den ausländischen gelehrten und durch griechische Philosophie gebildeten Juden verwarfen jene Begriffe, und glaubten entweder an gar keinen künftigen Messias, oder dachten sich sein Reich als ein moralisches Reich. Unter eben diesen ausländischen gelehrten Juden findet man schon im ersten Jahrhundert die Theorie vom λογος, der vor der Weltschöpfung da gewesen sey und durch den Gott alles hervorgebracht habe; ingleichen die Begriffe von der Geisterwelt, wie wir sie bey den damaligen Platonikern antreffen, von der Emanation geistiger Substanzen oder Aeonen aus dem göttlichen Wesen, u. s. f. Diese von den Platonikern empfangenen Ideen suchten sie auch im alten Testamente auf und trugen sie durch allegorische Auslegungen hinein, wie z. B. aus Philo bekannt ist. Philo spricht viel (nach Platonischen Begriffen) vom λογος, nennt ihn Sohn Gottes, auch den erstgebornen Sohn Gottes, (die Welt den jüngern Sohn Gottes,) den ersten Diener Gottes, δευτερον θεον, u. s. w. — Die Kabbalisten erwähnen in ihren Schriften häufig den Vater,

Sohn

Sohn und heiligen Geist, und in Philo's Büchern giebt es mehrere Stellen, wo eine Art von Trinität deutlich erwähnt, und biblischen Wörtern Platonische Begriffe untergelegt werden; z. B. De opificio mundi (Carpzov, Philoniana, p. 157.) erwähnt er den höchsten Gott, und den von Gott Erzeugten, (anderwärts πρωτοτοκος, λογος, νους, u. s. f.), der voll sey του θειου πνευματος.

4) Als nun die christliche Lehre unter den griechischen Juden bekannt und angenommen wurde, fingen die Philosophirenden unter ihnen an, die damals gangbaren philosophischen Ideen von der unsichtbaren Welt, von der Stufenfolge der Geister, von dem obern Geist, der göttlichen Ursprungs sey, u. s. w., mit der christlichen Lehre zu verbinden. Sie behaupteten, daß der Sohn Gottes, (der λογος,) schon lange vor dem Menschen Jesus da gewesen sey, und daß er sich auf unsichtbare Art mit ihm vereinigt habe, um so auf die Menschen durch Lehre und Unterricht, und auf die Geister durch seine Gotteskraft zu wirken, und die den Menschen schädliche Macht der bösen Geister zu entkräften. Heiliger Geist war ihnen die allbelebende, immer thätige Gotteskraft, die in der physischen und moralischen Welt gleich wirksam ist, und die aus Gott ausgeflossen ist. — Diese Ideen, die halb aus griechischer Philosophie, halb aus jüdischer und christlicher Theologie geschöpft sind, wurden nach und nach unter den gelehrten Christen allgemeiner, und unter den verschiedenen Parteyen verschieden ausgebildet und modificirt, bis endlich im vierten Jahrhundert die eine Partey mit ihrer Vorstellung und Terminologie die Oberhand behielt.

Aus diesen historischen Bemerkungen ergiebt sich folgendes Resultat: a) Es ist gewiß, daß mehrere alte nicht-christliche Philosophen eine Dreyheit im göttlichen Wesen behauptet haben, und daß sie ursprünglich die Theorie von den Emanationen dahin führte; als die Platoniker. Aus diesen Quellen schöpften auch viele gelehrte Juden außerhalb Palästina's, namentlich die alexandrinischen Juden, Philo, und die Kabbalisten. Doch behielten die griechischen Juden nicht völlig die reinen Ideen Plato's bey, (die auch selbst die Neuplatoniker verschieden darstellten), sondern vermischten und verwebten sie mit ihren Nationalmeinungen und Religionsgrundsätzen, und suchten den Platonismus mit der Bibellehre und Bibelsprache zu vereinigen. In diesem Sinne kann man also sagen, daß die Trinitätslehre unter nicht-christlichen Philosophen und gelehrten Juden bekannt gewesen sey. Allein b) jene Vorstellungen davon, wie sie sich bey Plato und dessen Nachfolgern unter Heiden und Juden finden, sind keineswegs mit den einfachen Vorstellungen der heiligen Schrift einerley, noch auch mit denen einerley, die seit dem nicänischen Concil im vierten Jahrhundert die herrschenden unter den Chri-

sten im römischen Reiche waren. Denn das zweyte und dritte zur Gottheit gehörige Princip wurde, nach den Platonikern, vom höchsten Gott selbst gar sehr unterschieden, beide waren von ihm hervorgebracht, standen unter ihm, und waren geringer als Er, ob sie gleich ihrem Ursprung nach als zum göttlichen Wesen gehörend betrachtet und auch oft Gott genannt wurden. Anders aber verhält sich die Sache nach der Bibel und nach den Bestimmungen dieser Lehre, die auf dem nicänischen Concil festgesetzt wurden. Also ist die Platonische Trinität von den biblischen Jdeen und von der durch das nicänische Concil festgesetzten christlichen Vorstellung davon sehr verschieden, obgleich dies nicht hindert, den ersten Ursprung der dabey eingeführten gelehrten Schul- und Kunstsprache unter den Christen aus der Platonischen Theologie herzuleiten.

§. 42.

Ueber die Geschichte der Trinitätslehre vor der nicänischen Kirchenversammlung, im zweyten und dritten Jahrhundert.

Vorläufige Anzeige einiger Schriften über die Materie, zur Aufklärung der dunkeln Geschichte dieser Lehre. Des Jesuiten Dionysius Petavius opus de theologicis dogmatibus. Ed. II. Antwerpiae 1700. 6 Voll. gr. Fol. Es ist Geschichte der Kirchenlehre, oder Sammlung vieler Stellen aus den Kirchenvätern zur Geschichte der Glaubenslehre; wobey jedoch mehr auf die Stellen selbst, als auf Petav's Auslegung zu sehn ist. Es gehört Vol. 2. ganz hieher. Io. Forbesii a Corse Institutiones historico-theologicae. Amstel. 1645. Es gehört Buch II. hieher. Beide Verfasser bemühn sich, die Uebereinstimmung der ältesten christlichen Schriftsteller mit der seit dem vierten Jahrhundert als orthodox festgesetzten Kirchenlehre zu zeigen. Aber die oft sehr scheinbare Uebereinstimmung der Wörter und Redensarten macht es hier nicht allein aus. Denn bey den ältern Kirchenscribenten liegt oft ein ganz anderer Sinn unter den Wörtern verborgen, als bey denen seit dem vierten Jahrhundert, welche dieselben Wörter und Redensarten gebrauchen. Hiernach sind auch die Schriften derjenigen zu beurtheilen, die recht ex instituto haben beweisen wollen, daß die älteste Lehre der christlichen Kirchenväter in diesem Artikel mit der auf der nicänischen Kirchenversammlung festgesetzten völlig einstimmig gewesen sey, als Georg Bull in seiner Defensio fidei Nicaenae, (Opp. Lond. 1703. 2 Voll.), D. Burscher Scriptorum antiquissimorum doctrina de Deo triuno et I. C., Lips. 1780, 8. Mit vieler kritischer Genauigkeit, sorgfältiger Unterscheidung der

Zeiten und des verschiedenen Sprachgebrauchs älterer und neuerer Kirchenväter sind folgende Schriften abgefaßt: Die Einleitung in die Geschichte der christlichen Glaubenslehre, von D. Semler vor den drey Theilen der Baumgarten'schen Polemik, womit dessen Sammlung über die Beweisstellen in der Dogmatik zu verbinden ist, Th. II. S. 1. u. f., (Halle 1768. 8.). — Die Schrift: Platonisme devoilé, die der französische Prediger Souverain 1700 (ohne seinen Namen) herausgab. Die deutsche Uebersetzung: Versuch über den Platonismus der Kirchenväter, oder über den Einfluß der Platonischen Philosophie auf die Dreyeinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten, (mit Vorrede und Noten von Löffler,) 1782. 8. Die 2te Ausg. Züllichau 1792, mit einer Abhandlung von Löffler, über das Entstehn der Dreyeinigkeitslehre unter den Christen, 1792, 8. (Vergl. die Recens. Lit. Zeit. 1793. Nr. 295 — 297.) — Christian Fr. Rößler's Lehrbegriff der christlichen Kirche in den drey ersten Jahrhunderten, u. s. w., Frankf. am Main 1775; und das größere Werk desselben, worin Auszüge aus den dogmatischen Schriften der Kirchenväter geliefert werden: Bibliothek der Kirchenväter, 10 Theile, gr. 8., Leipzig 1776 — 1786. — Von den gleichfalls hieher gehörigen Schriften von Meiners und Oelrichs über den Platonismus s. unten in diesem Paragraphen. Außerdem gehören hieher die neuern dogmenhistorischen Schriften von Lange, Münscher und Augusti.

I. Von dem, was wir bey den allerersten Christen von der Trinitätslehre finden. — Die Christen wurden von den frühesten Zeiten an, der Vorschrift Jesu gemäß, gleich bey der Taufe zum Bekenntniß des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes verpflichtet, und diese Benennungen kamen auch sonst häufig bey jeder Gelegenheit in christlichen Lehr- und Erbauungsvorträgen vor, wie aus dem neuen Testamente erhellt. Hier muß man natürlicher Weise voraussetzen, daß ihnen die ersten Lehrer nicht bloß die Namen vorgesagt, sondern auch die Begriffe beygebracht haben werden, die sie mit diesen Namen verbinden sollten, und daß sie ihnen die Bedeutung der ganzen Verpflichtung erklärt haben müssen. Nun sind zwar aus dem ersten Jahrhundert keine zuverlässigen schriftlichen Urkunden mehr vorhanden, außer dem neuen Testamente, worin von der Art und Weise dieses Unterrichts nähere Nachricht gegeben würde. Aber theils aus dem neuen Testamente, theils aus den Ueberbleibseln der ältesten Bekenntnißschriften, (die Walch in der Bibliotheca symbolica vetus, Lemgo 1770, 8., gesammelt hat,) ergiebt sich so viel, daß diese Unterweisung kurz und einfach, ohne dabey in subtile und gelehrte Bestimmungen einzugehn, gewesen ist. Man begnügte sich nämlich, das Volk vornehmlich von den verschiedenen Werken (ope-

(operibus oeconomicis) und den unverdienten Wohlthaten Gottes zu belehren, welche nach ihrer verschiedenen Art und Beschaffenheit bald von dem Vater, bald von dem Sohne, oder von dem heiligen Geist zunächst hergeleitet wurden, ohne sich dabey auf feine und schulgerechte Erörterungen und Bestimmungen einzulassen. Dies ergiebt sich aus den ältesten Kirchenvätern, Justinus dem Märtyrer, Irenäus, Tertullian. So sagt Justinus der Märtyrer, die Christen machten sich verbindlich zum Glauben: an den Vater, als höchsten Gott und Weltregierer; an Jesum, als Messias (*Χριστος*) und Heiland (*σωτηρ*), der ihnen zum Besten gestorben sey; und an den heiligen Geist, der alles, was Jesum betreffe, durch die Propheten voraus verkündigt habe, und der die, welche an Jesum Christum glauben, berathe und leite. — Nach und nach wurden die alten Symbole durch allerley Zusätze erweitert, um gewissen nach und nach aufgekommenen Irrthümern zu begegnen. Auch Origenes führt in der Vorrede zu den BB. *Περι ἀρχων* die Hauptsumme der Lehren an, die man ehedem dem Volke vorgetragen habe: vom Vater, als Schöpfer und Erhalter; vom Sohn, als Gottes höchstem Bevollmächtigten, der selbst Gott und Mensch sey; und vom heiligen Geist, der dem Vater und Sohn an die Seite gesetzt und auf gleiche Art geehrt werde. Da die meisten unter den ersten Christen nicht wissenschaftlich gebildet, und nicht gewohnt waren, über Religionssachen zu spekuliren, sondern sich bloß an die praktischen Ideen zum Genuß für das Herz hielten, die ihnen von ihren Lehrern mitgetheilt worden waren; so ließen sie es dabey bewenden, und hielten sich daran, ohne weiter darüber zu grübeln; und sie thaten recht daran und befanden sich wohl dabey.

II. Aber gegen Ende des ersten und im zweyten Jahrhundert traten nun nach und nach mehrere Gelehrte, Juden sowohl als Heiden, zum Christenthum über. Damals wurde die neuplatonische Philosophie in den griechischen Provinzen, (sonderlich Aegypten,) immer allgemeiner und herrschender, so wie es auch schon im ersten Jahrhundert selbst unter den gelehrten griechischen Juden mehrere Platoniker gab. (S. §. 41.) [S. C. Meiners Beytrag zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in einigen Betrachtungen über die neuplatonische Philosophie, Leipzig 1782, 8., und Io. G. A. Oelrichs Commentat. de doctrina Platonica de Deo, a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta, — eine gründliche und gut geschriebene Abhandlung, — Marburg 1788, 8.] Die Platonischen Ideen und Terminologien wurden nun auch in die christlichen theologischen Schulen aufgenommen, und besonders wurde aus Philo manches übergetragen. Da die Gelehrten nun überdies in dem christlichen Religionsdialekte, den sie in den Büchern des neuen Testaments fanden, solche Ausdrücke antra-

antrafen, die mit ihrer bisher gewohnten philosophischen Sprache übereinzustimmen schienen: so wurde es ihnen desto leichter, ihre Ideen daran anzuknüpfen und ihre Systeme der Bibel unterzulegen, ungefähr wie es schon Philo mit den jüdischen Religionsschriften machte. (§. 41.) — Wir finden aber, daß die Gelehrten unter den Christen seit dem zweyten Jahrhundert hauptsächlich vom λογος ausgingen bey ihrer Philosophie über die Trinität, welches sehr natürlich war, da dieser Ausdruck selbst im neuen Testamente von Christo gebraucht wird, und da auch von den Platonikern so viel vom λογος geredet und geschrieben wurde. In der Hauptsache verbanden diese philosophirenden Christen eben die Hauptbegriffe mit dem λογος, die Philo und andere Platoniker damit verbanden, (§. 41.), nur daß sie das alles auf Jesum Christum anwendeten, und christliche Begriffe daran anknüpften und es mit diesen zu vereinigen suchten. Auf diese Art erklären sich die ältesten gelehrten Kirchenväter darüber, als Justin der Märtyrer, (Dial. c. Tryph. Iud. c. 61.), Tatian, Athenagoras in seiner Apologie, und Tertullian, der hierin den Griechen folgt, (adv. Prax. c. 2. s.). Sie gehn zwar in allerley Nebensachen merklich von einander ab, aber in folgenden Hauptpunkten, (die sich ganz auf Platonische Ideen gründen, §. 41.,) kommen sie mit einander überein: „Der λογος sey vor Schöpfung der Welt da gewesen; Gott aber habe ihn gezeugt und aus sich hervorgehn lassen. Unter dem λογος aber verstanden die philosophirenden Neuplatoniker den allumfassenden Verstand Gottes, den sie sich mit allen seinen Aeußerungen gleichsam als eine aus Gott emanirte Substanz dachten. Es habe dieser λογος von Ewigkeit her als Kraft im göttlichen Wesen existirt; aber nach dem göttlichen Willen (βουληματι θεου, Justin in der angeführten Stelle) habe er angefangen, außer dem göttlichen Wesen zu existiren, er sey also von Gott, seinem Schöpfer und Vater, verschieden, ob er gleich ganz göttlich sey, als Ausgeburt aus dem göttlichen Wesen. Daher heißt er bey Athenagoras πρωτον γεννημα, der Ersterzeugte. Justinus sagt in der angeführten Stelle: θεος γεγεννηκεν ἐξ ἑαυτου δυναμιν τινα λογικην, und sagt von ihr: sie heiße bald λογος, bald κυριος, θεος, δοξα κυριου. — Durch diesen λογος habe Gott das Weltall hervorgebracht, und er erhalte und regiere dasselbe durch ihn.“ — Der heilige Geist wird seltener erwähnt, und die ältesten Kirchenväter erklären sich weniger deutlich über ihn. Doch stimmen viele derselben auch darin mit einander überein, daß er als eine vom Vater und Sohn emanirte Substanz, (welchen Ausdruck Tertullian gebraucht,) anzusehn sey, dem also auch Göttlichkeit zukomme. Tertullian sagt: est Spiritus a Patre per Filium. Von diesen Dreyen behaupteten sie nun, daß sie Eins wären. Athenagoras sagt: es wäre bey diesen Dreyen ἑνωσις

ἐν δυναμει, aber ἐν τῃ ταξει διαιρεσις. Gerade dieselben Vorstellungen finden wir auch im dritten Jahrhundert bey Origenes und Novatian. Aber es ist augenscheinlich, daß die Einheit derselben, ἑνωσις, unitas, von welcher mehrere dieser philosophischen Kirchenväter reden, eigentlich Einigkeit, Uebereinstimmung, Gleichheit in Gesinnungen, im Willen, in der Kraft, und deren Anwendung anzeigt; nicht aber so viel sagen soll, daß der Sohn und heilige Geist in dem vollen Umfange des Wortes Gott wären, als der Vater: kurz, viele dieser philosophischen Christen behaupten mehr die Göttlichkeit und den göttlichen Ursprung beider, als die gleiche Gottheit derselben im strengsten Sinne. Justin der Märtyrer lehrt deutlich, der Sohn sey in Gott eben das, was im Menscheu der Verstand (νους) sey, und der heilige Geist sey die göttliche Kraft, zu handeln und zu wirken, was Plato ἀρετη nenne. So auch Theophilus von Antiochia, Clemens von Alexandrien, Origenes. Der Name Vater habe Beziehung auf alle daseyende Dinge; λογος auf τα λογικα; heiliger Geist auf moralische Vollkommenheiten. Beym Tertullian sind auch die Personen in der Gottheit gradus, formae et species unius Dei. — Es ist also sichtbar, daß sich die meisten dieser philosophischen Kirchenväter die Gottheit des Sohnes und heiligen Geistes, (von der sie oft reden,) wirklich anders dachten, als wir, weil sie sich schon nicht mehr bloß an die Aussprüche der heiligen Schrift hielten, sondern weil sie sich die Sache aus Platonischen Ideen erklärten.

Weil dies aber vielen ihrer spätern Leser nicht geläufig war, so haben diese jene Alten oft falsch verstanden, und ihnen wegen gewisser Aehnlichkeit der Ausdrücke oft ihr kirchliches System untergelegt. So Bull, Burscher, u. A. Diese jetzt angezeigte Vorstellungsart wurde ums zweyte und dritte Jahrhundert natürlicher Weise unter den wissenschaftlich gebildeten Christen sehr verbreitet, theils weil sie von den berühmtesten und gelehrtesten Lehrern der Kirche behauptet war, theils besonders auch darum, weil sie mit den Grundsätzen der damals so allgemein herrschenden Philosophie, (von den Emanationen aus Gott u. s. w.,) völlig einstimmig war. Hieraus erhellt, daß der Arianismus lange vor Arius da war, obgleich noch nicht so entwickelt und so zusammenhängend und systematisch dargestellt. Es war dies wirklich die gewöhnliche Vorstellung bey den meisten Kirchenlehrern des zweyten und dritten Jahrhunderts, die der Platonischen Philosophie folgten, und sie folgte auch ganz natürlich aus den Platonischen Sätzen. Hätte also die göttliche Vorsehung nicht besondere Umstände dazwischen kommen lassen, so wäre dies die herrschende und kirchliche Lehre geworden. — Andere philosophirende christliche Ge-

Gelehrte, welche die Grundsätze jener Philosophen nicht annahmen, oder sie nicht auf dieselbe Art anwendeten, verwarfen diese Vorstellungen von der Trinität, und setzten andere an ihre Stelle, und sie hielten sich dabey eben so wenig wie jene an die Bibel, sondern trugen gleichfalls ihre Ideen in die Bibel hinein. Dahin gehört aus dem zweyten Jahrhundert Praxeas, gegen welchen Tertullian ein eignes Buch geschrieben hat. Dieser behauptete, Vater, Sohn und heiliger Geist wären gar nicht als drey besondere Subjekte von einander unterschieden; sondern in so fern Gott alles erschaffen habe und erhalte, heiße er Vater; in so fern er den Menschen Jesum mit außerordentlichen Kräften ausgerüstet habe, ihn zum Besten der Menschen habe lehren und leiden lassen, heiße er Sohn, λογος, u. s. f. So läugnete auch Theodotus die höhere, präexistirende Natur in Christo. Eben so Artemon und aus dem dritten Jahrhundert Noëtus und Beryllus. Diese alle verwarfen die Präexistenz des Logos vor der Geburt Jesu, als eines besondern Subjekts in Gott, und behaupteten bloß, daß die Gotteskraft des Vaters, (die Sohn, λογος u. s. w. heiße,) in Jesu gewohnt und durch ihn gewirkt habe. Aber vorzüglich berühmt wurde unter den abweichenden Vorstellungen die Theorie des Sabellius im dritten Jahrhundert. Er erklärte die Ausdrücke: Vater, Sohn und heiliger Geist, nur für Beschreibung der verschiedenen Wirkungen und Offenbarungsarten Gottes. Es sey in Gott nur Eine Person, (μια ὑποστασις), aber dreyerley Wirkungsarten, oder drey Gestalten, (προσωπα), unter welchen sich Gott uns Menschen geoffenbart habe. — In der Hauptsache stimmte hiemit auch Paulus von Samosata aus dem dritten Jahrhundert überein, der ebenfalls den personellen Unterschied des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes läugnete. Er lehrte deswegen, der Sohn wäre ὁμοουσιος oder συνουσιος τῳ πατρι, d. i. unum idemque cum Patre. Daher kam es denn auch, daß dieser Ausdruck auch auf der dritten Kirchenversammlung zu Antiochia verworfen wurde, weil dadurch der personelle Unterschied aufgehoben wurde. Die Anhänger der Origenianischen Schule behaupteten dagegen ἰδιαν ὑποστασιν (Persönlichkeit) του λογου, und widersetzten sich jenen Theorien mit großem Eifer.

Es kam nun auch schon im zweyten und dritten Jahrhundert unter den Theologen eine eigne Schulsprache auf, deren man sich bey der gelehrten Darstellung und Bestimmung dieser Lehre bediente, und die man zugleich sehr bequem fand, sich dadurch von den Andersdenkenden, gleichsam wie durch verabredete Losungsworte, kenntlich zu unterscheiden. [M. §. 12. p. 67. 68.] Je mehr nun der herrschenden Theorie widersprochen wurde, desto größer wurde die Anzahl der neuen Terminologien, welche die verschiedenen Parteyen erfanden, um ihre Meinungen deutlicher und bestimmter darzulegen, und

 ihre

ihre Systeme gegen allen Widerspruch zu verwahren. — Wir finden alle diese Terminologien ursprünglich in der griechischen Kirche, und sie sind fast alle von den neuplatonischen Philosophen jener Zeit entlehnt. Denn die meisten derselben finden wir noch jetzt in den Schriften der heidnischen Neuplatoniker, z. B. im Plotinus, Porphyrius, Proclus, u. A. Auch diejenigen Ausdrücke, die nicht selbst darin vorkommen, sind doch wenigstens den Platonischen analog, und im Sinn und Geist dieser philosophischen Schule gebraucht. Diese griechischen Terminologien übersetzte zuerst Tertullian ins Lateinische, und vermehrte sie noch mit einigen neuen. Er ist also auch in dieser Lehre, (so wie in den übrigen,) der vornehmste Urheber der lateinischen Kirchensprache, die erst in der afrikanischen, und dann in den übrigen lateinischen Kirchen angenommen, und von seinen Nachfolgern ausgebildet und erweitert wurde. — Es gehören aber zu den schon im zweyten und dritten Jahrhundert üblichen Ausdrücken besonders folgende: 1) *Τριας*. Die damaligen heidnischen Platoniker hatten diesen Ausdruck auch schon, und redeten von mehrern Triaden in Gott, als Plotin, Proclus, u. A. Unter den Christen findet man ihn im zweyten Jahrhundert wohl zuerst beym Theophilus von Antiochia; hernach öfter, als im dritten Jahrhundert, bey Origenes. Dieses Wort übersetzt Tertullian zuerst durch trinitas. Er hat auch schon (adv. Prax. c. 2 s.) den Ausdruck trinitatis unitas, (*ἑνωσις* beym Athenagoras). Dies hat man nun im Deutschen durch Dreyeinigkeit, andere früher durch Dreyfaltigkeit, (ein Ausdruck, den schon Luther mißbilligte, wiefern er mehr der Sabellianischen Ansicht entspricht,) übersetzt; Basedow wollte es durch Dreyeinheit ausgedrückt wissen. Aber in jenen alten Zeiten, im zweyten und dritten Jahrhundert, sollten bey vielen die Ausdrücke trinitas und trinitatis unitas nicht sowohl die Einheit und völlige Gleichheit des Wesens, als vielmehr zunächst die Uebereinstimmung des Willens anzeigen; und eben dies besagt auch das deutsche Wort Einigkeit, nach dem sonst üblichen Sprachgebrauch, daher es, wenn man auf die erste und eigentliche Bedeutung sieht, wirklich nicht ganz bequem ist, die Lehre der heiligen Schrift und des jetzigen Kirchensystems damit zu bezeichnen. Wenn man im Deutschen ein eben so vielumfassendes und vieldeutiges Wort wählen wollte, so wäre das Wort Dreyheit das schicklichste dazu. Will man aber den Begriff der Bibel und unsers Kirchensystems genau ausdrücken, so wäre Basedow's Ausdruck der beste. 2) *Ουσια* und *ὑποστασις*. Diese beiden Wörter werden bey den griechischen Kirchenscribenten des zweyten und dritten Jahrhunderts noch nicht genau von einander unterschieden und oft als Synonyme verwechselt. Tertullian übersetzt *ουσια* durch substantia, und behauptet substantiae unitatem in der Trinität. — Unter *ὑποστασις* verstanden

standen die alten griechischen Kirchenväter nichts anderes als ein wirklich existirendes Wesen, im Gegensatz des Non-ens, oder auch des bloß idealen Wesens; und so gebrauchen sie auch ουσια oft. So existirte nach den Platonikern der λογος in Gott zwar von Ewigkeit her, aber anfangs als unpersönliche Idee; er bekam erst vor der Weltschöpfung ὑποστασιν, damit durch ihn die Welt hervorgebracht würde. Die Neuplatoniker gebrauchten von der Gottheit das Wort ὑφισταναι, und von den Dreyheiten das Wort ὑποστασεις oder τα ὑφισταμενα, z. B. Proclus (in Tim. p. 131. 177.). Aber in der folgenden Zeit, besonders seit dem vierten Jahrhundert, wurde dieser Gebrauch des Worts nach und nach geändert, worüber s. §. 43. 3) Das Wort persona hat Tertullian am angeführten Orte zuerst gebraucht. Er versteht darunter ein Individuum, (subiectum intelligens), oder ein einzelnes Wesen, das sich durch gewisse eigenthümliche Beschaffenheiten, Eigenschaften und Verhältnisse von andern unterscheidet. Daher er Patrem, Filium und Spiritum sanctum tres personas nennt, obgleich er ihnen substantiae unitatem beylegt, weil sie zu dem von Ewigkeit her existirenden göttlichen Wesen (ουσια) gehören. Er setzt dies der Lehre des Praxeas entgegen, der zwischen Vater, Sohn und heiligem Geist gar keinen Unterschied zulassen wollte. — Unter den Griechen ist Origenes der Erste, der ὑποστασις so gebraucht, daß es den Begriff ausdrückt, den Tertullian mit persona verbindet. Er sagt: wir glauben in Gott τρεις ὑποστασεις, Πατερα, Υἱον και Πνευμα ἁγιον.

§. 43.

Von den Bestimmungen und Terminologien in der Lehre von der Trinität, welche seit der nicänischen Kirchenversammlung im vierten Jahrhundert herrschend geworden, und seitdem in der rechtgläubigen Kirche angenommen sind.

[M. §. 8. 12. 13.]

I. Bestimmungen in dieser Lehre auf der nicänischen Kirchenversammlung, und Veranlassung dazu. — Im dritten Jahrhundert war schon auf mehrern Kirchenversammlungen und durch mehrere Symbole gegen Sabellius und Paulus von Samosata festgesetzt worden, ausdrücklich zu lehren, daß der Vater vom Sohne, und der heilige Geist von beiden wirklich unterschieden sey; aber über die Fragen: in welchem Verhältniß die drey Personen gegen einander selbst ständen? und: worin der Unterschied derselben eigentlich bestehe? war bisher unter den Gelehrten noch nicht gestritten, folglich auch durch Kirchenversammlungen und Symbole im Kirchen-

systeme

systeme noch nichts festgesetzt worden. (Vergl. §. 42.) Es herrschten also unter den Gelehrten hiernach mehrere Meinungen neben einander, und die Freyheit, sich verschieden darüber zu erklären. Aber unter den mannichfaltigen Vorstellungen davon erhielt endlich Eine, damals hauptsächlich durch das Ansehn der Lehrer, die sie vertheidigten, und durch Unterstützung des kaiserlichen Hofes die Oberhand, und wurde auf dem nicänischen Concil als Glaubensregel vorgeschrieben, welche die katholische, d. i. die herrschende, überall angenommene, in der rechtgläubigen Kirche seyn sollte. Origenes und seine Nachfolger (§. 42.) hatten gegen die Sabellianer behauptet, es wären drey ὑποστασεις in Gott, (tres personae), aber Ein göttliches Wesen, (una substantia), welches allen dreyen gemein sey. Die meisten hatten jedoch bis dahin nicht gelehrt, daß alle drey Personen sich einander völlig gleich wären; sondern vielmehr, daß der Sohn, zwar zum göttlichen Wesen gehörend, doch geringer sey, als der Vater, nach Platonischen Ideen. Nunmehr aber suchte Athanasius, Bischof von Alexandrien, im vierten Jahrhundert, (und vorher schon Alexander von Alexandrien,) zuerst die Hypothese des Sabellius, welcher behauptete, daß alle drey Ein Wesen, μιαν οὐσιαν, ausmachten ohne persönlichen Unterschied, (§. 42.), und die antisabellianische oder Origenianische Vorstellung von drey Personen mit einander zu vereinigen, indem ihm keine von beiden ganz mit der Bibel übereinzustimmen schien. Denn sie urtheilten, daß die biblische Wahrheit zwischen beiden Systemen in der Mitte läge. Athanasius zeigte hiebey großen Scharfsinn und Tiefblick, und gewiß ist seiner Theorie der Preis der Vortrefflichkeit vor der einseitigen und unbiblischen Arianischen zuzugestehn. Athanasius drückte sich so aus: der Vater sey allein ohne Anfang und ungezeugt, (ἀναρχος και ἀγεννητος), der Sohn aber sey von Ewigkeit her vom Vater gezeugt und mit dem Vater und heiligen Geiste gleich ewig. — Um das Jahr 320 nahm der Arianische Streit seinen Anfang. [S. die Schriften bey M. §. 13. n. 1. p. 69.] Alexander, Bischof zu Alexandrien, lehrte: ἐν τριαδι μοναδα εἰναι. Arius, Presbyter daselbst, widersprach, und meinte, dies sey Sabellianisch, indem dadurch der persönliche Unterschied aufgehoben werde. Es kam immer weiter, und Arius behauptete endlich deutlich, im Gegensatz gegen die Sabellianer, es befänden sich in Gott drey ὑποστασεις, die aber δοξαις οὐχ ὁμοιαι wären. Der Vater sey allein der höchste Gott, (ἀγεννητος), und eher Gott, als der Sohn. Dieser habe erst vom Vater sein göttliches Wesen erhalten vor der Weltschöpfung, (γεννητος), und existire nach des Vaters Willen. Den heiligen Geist hielt er auch nicht für Gott in dem Sinne, wie es der Vater ist. In der That dachten mehrere alte philosophirende Kirchenlehrer im Grunde schon eben so darüber; und das

neuplatonische System, dem sie folgten, führte sie dahin. (S. §. 42.) Nur hatte sich von den ältern keiner seine eignen Ideen mit allen Folgerungen selbst so vollständig entwickelt und sie so deutlich dargestellt, wie Arius. Unter den Arianern aber entstanden bald verschiedene Parteyen und Erklärungsarten. Einige sagten: der Sohn sey dem Vater κατα παντα ἀνομοιος, (in allen Stücken unähnlich); Andere (die Semi-Arianer) gelinder: er sey ὁμοιουσιος τῳ πατρι, ähnlichen Wesens. Den Ausdruck ὁμοουσιος verwarfen alle Arianer, weil er ihrer Meinung nach den personellen Unterschied aufhebe, (unum idemque cum Patre). Daher ihn auch schon die Orthodoxen des dritten Jahrhunderts beym Paulus von Samosata verworfen hatten. (§. 42.) Einige von den Lehrern, die den Arius bestritten, verfielen auf die ganz entgegengesetzte Meinung, und wiederholten im Grunde die Sabellianische Vorstellung, als Marcellus von Ancyra. — Photinus aber lehrte im vierten Jahrhundert, daß Christus eigentlich ein bloßer Mensch sey, daß sich aber der λογος mit ihm verbunden habe, und bloß deswegen könne man ihn Gott nennen. — Vom heiligen Geiste behauptete Macedonius, daß er eine göttliche Kraft sey, die nicht Persönlichkeit habe, aber in der heiligen Schrift oft personificirt werde. — Gegen alle diese und andere verschiedene Vorstellungsarten wurde nun besonders von Athanasius und Andern mit großem Eifer gestritten, und sein ganzes Bestreben ging dahin, den richtigen Mittelweg zwischen Arianismus und Sabellianismus zu finden, und dann gewisse Ausdrücke festzusetzen, die beiden widersprächen. Es gelang ihnen dies auch; und es wurde auf der Kirchenversammlung zu Nicäa, im Jahre 325, ein Symbol festgesetzt, das von nun an als das rechtgläubige allein gelten sollte. Dieses Symbol wurde auf der Kirchenversammlung zu Constantinopel, im Jahre 381, unter Theodosius dem Großen bestätigt, und es wurde noch einiges hinzugesetzt, daher es Symbolum nicaeno - constantinopolitanum heißt. In diesen Symbolen wurden folgende Bestimmungen gegeben: „Christus sey Gottes eingeborner Sohn, aus dem Wesen des Vaters von Ewigkeit her gezeugt, nicht erschaffen, (γεννηθεις, οὐ ποιηθεις), und gleichen Wesens (ὁμοουσιος) mit dem Vater. — Ferner, man solle an den heiligen Geist glauben, der, (wie das Symbolum constantinopolitanum hinzusetzt,) vom Vater ausgehe, dem gleiche Anbetung und Verehrung zukomme, wie dem Vater und Sohn, und der durch die Propheten geredet habe. — Diese athanasianisch-nicänischen Bestimmungen wurden nachher öfter auf den Kirchenversammlungen wiederholt. Aber die Arianer und auch einige Nicht-Arianer hielten dieselben nicht bloß für ungegründet, sondern auch für schädlich, weil es nämlich unvermeidlich sey, daß man dabey nicht auf den Tritheismus verfalle, wogegen

gegen aber Athanasius auf das nachdrücklichste protestirte. Man hat auch wirklich einige Lehrer aus dem sechsten Jahrhundert beschuldigt, daß sie den Tritheismus gelehrt hätten, namentlich Johannes Philoponus, wiewohl es bey ihnen wahrscheinlich bloß an der Unbehutsamkeit im Ausdruck lag. Bey diesen Bestimmungen der nicänischen Väter blieb es nun der Hauptsache nach; und man hielt vom vierten Jahrhundert an bis zum sechzehnten mit solcher Strenge darüber, daß fast jedermann abgeschreckt wurde, Neuerungen zu unternehmen. Wenn daher auch einige einzelne Männer auftraten, die widersprachen oder zweifelten, so fanden sie doch aus eben dem Grunde wenig Anhänger. Auch die Scholastiker seit dem elften Jahrhundert, die sonst so viel Neigung zum Spekuliren und zu Spitzfündigkeiten hatten, unternahmen es nicht, hier etwas abzuändern, sondern blieben bey der einmal festgesetzten Theorie.

II. Von den hauptsächlich seit der nicänischen Kirchenversammlung im vierten Jahrhundert gewöhnlich gewordenen Terminologien in der Trinitätslehre, und deren wahrer Bedeutung im kirchlichen Systeme. [M. p. 67. §. 12. u. p. 69. §. 13. n. 2.]

1) *Ουσια*, substantia. Dies Wort ist wie die übrigen alle an sich sehr vieldeutig, und wird selbst bey den Kirchenvätern in verschiedenem Sinne gebraucht: a) Das, was wirklich da ist, im Gegensatz des Undinges oder Gedankendinges. (S. §. 42.) b) Das, was für sich existirt, was persönliche Selbstständigkeit hat, Person ist. In diesem Sinne behaupteten einige gegen Sabellius *τρεις ουσιας εν θεῳ*. c) Der Inbegriff der Eigenschaften einer Sache, auch das Wesen (natura) derselben selbst; und so wollte man es hier eigentlich genommen wissen, wenn man sagte, die drey Personen gehörten zur *ουσια θεου*. (Daher der Ausdruck *ὁμοουσιος*, lateinisch consubstantialis.)

2) *Ὑποστασις* und *προσωπον*. Das erstere Wort hat seiner Zweydeutigkeit wegen zu noch mehrerm Streit Anlaß gegeben, indem einige *μιαν ὑποστασιν*, andere *τρεις ὑποστασεις* annahmen. Bey den Kirchenvätern vor der nicänischen Kirchenversammlung wurden *ὑποστασις* und *ουσια* oft als gleichbedeutend verwechselt. (S. §. 42.) Selbst in dem nicänischen Symbol findet man *ουσια ἠ ὑποστασις*, und noch Hieronymus behauptete unam hypostasin in Gott, d. i. *ουσιαν*. Aber Origenes, im dritten Jahrhundert, unterschied schon, wie früher bemerkt ist, *μιαν ουσιαν* und *τρεις ὑποστασεις*. Ihm folgten darin viele, und man setzte diesen Unterschied hernach sonderlich gegen die Arianer fest; andere aber blieben bey der alten Synonymie. Um diesen Zweydeutigkeiten und den daraus entstehenden Streitigkeiten zu begegnen, fingen andere Griechen nach der nicänischen Kirchenversamm-

sammlung an, das Wort προςωπον zu gebrauchen, welches Uebersetzung von dem lateinischen persona ist, das man in der lateinischen Kirche seit Tertullian gebraucht hatte. Dieses griechische Wort war aber auch noch immer sehr zweydeutig, und es erinnerten viele dagegen, daß es die Sabellianer begünstige, die auch drey προςωπα in Gott behaupteten, nämlich in dem Sinne, Gott sey auf dreyerley Art den Menschen erschienen, habe sich in drey Gestalten geoffenbart. Die Orthodoxen aber bestimmten es auf die Weise, wie Tertullian, und nachher Augustin u. A. (§. 42.) Man wollte mit dem Ausdruck persona anzeigen, daß diese Drey wirklich von einander verschiedene und selbsthandelnde Subjekte wären; und daß sie die Bibel wirklich als solche beschreibt, ist, wenn man an ihren Ausdrücken nicht künstelt, unläugbar, (M. §. 12. p. 67. „eos esse a se invicem sic distinctos, ut singulis sua intelligentia et sua actio tribuenda sit"); sonderlich gegen die Sabellianer. Die Alten sagten daher auch: Vater, Sohn und heiliger Geist wären ἀλλος και ἀλλος, (verschiedene Subjekte,) gegen die Sabellianer, nicht aber ἀλλο και ἀλλο, (verschiedenen Wesens,) gegen die Arianer und andere.

3) Ὁμοουσιος und ὁμοουσια, consubstantialis. [M. §. 13. n. 2. p. 69.] Das dunkelste und streitigste unter allen. Nach dem allerältesten Sprachgebrauch bedeutet ὁμοουσιος bey den Griechen: was zu Einer Gattung gehört, einerley Natur oder Wesen und Eigenschaft mit etwas hat, z. B. bey Aristoteles: παντα τα ἀστρα ὁμοουσια; Plato von den Seelen, sie seyen ὁμοουσιαι θεῳ. So sagt auch Chrysostomus, Adam wäre ὁμοουσιος mit der Eva. (Homer. Il. XIII. 354 sq. vom Jupiter und Neptun: ἀμφοτεροισιν ὁμον γενος, beide sind eines Geschlechts, von Einem Vater geboren.) Dies Wort gebrauchten nun die Sabellianer und Paulus von Samosata, im dritten Jahrhundert, in dem Sinne, daß es die völlige Identität des Wesens anzeigte, und sie sagten, der Sohn sey ὁμοουσιος τῳ πατρι, d. i. unum idemque, so daß gar kein personeller Unterschied statt finde. Daher verwarfen damals die Orthodoxen dies Wort. (§. 42.) Nun verwarfen aber auch die Arianer, im vierten Jahrhundert, auf der nicänischen Kirchenversammlung diesen Ausdruck, weil sie behaupteten, das Wesen des Sohnes sey vom Wesen des Vaters wirklich verschieden; und dies gab den Orthodoxen Gelegenheit, es auf dieser Kirchenversammlung wieder einzuführen, jedoch so, daß sie sich gegen die Sabellianische Mißdeutung ausdrücklich verwahrten. Man erklärte sich nun so darüber: Der Sohn sey kein Geschöpf, (κτισμα, ποιημα), aber er sey aus dem Wesen des Vaters (ουσια πατρος) von Ewigkeit her gezeugt. Er sey daher in allen Stücken dem Vater gleich, sey auch nicht von verschiedener Natur, so wie unter Menschen der Vater vom Sohn verschieden sey; und er könne also von dem Vater

gar nicht getrennt werden. Alle diese negativen Bestimmungen gebraucht man eines Theils gegen die Arianer, andern Theils gegen die Sabellianer. Daher findet man das ὁμοουσιος auch nie positiv erklärt bey den nicänischen Vätern, sondern nur negativ; und es kann auch nichts Positives darüber gesagt werden, weil wir nicht im Stande sind, uns von innern Verhältnissen im göttlichen Wesen Begriffe zu machen. Man wollte aber eigentlich mit dem Wort nichts anderes sagen, als daß Vater, Sohn und heiliger Geist die göttliche Natur, oder alle göttlichen Vollkommenheiten so mit einander gemein hätten, daß nicht einem mehr, dem andern weniger zukämen, und daß man doch dabey nicht behaupte, daß drey Götter wären, (tres distincti, unitate essentiae coniuncti). Dies ist nun auch die in den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche enthaltene Lehre; und auf die jetzt bemerkte Art kann sie einfach und ohne Spitzfündigkeit vorgetragen werden. [S. M. §. 13. extr. et not. 2. p. 69. 70.] Nach dem ersten Abschnitt ist sie allerdings der Bibel gemäß.

III. Ueber die Art und Weise, wie man den Unterschied der drey Personen zu bestimmen pflegt, oder von den characteribus personalibus s. hypostaticis. [M p. 64. not. 2. §. 8. und p. 66. et 67. §. 11.] Wenn zwischen diesen drey suppositis ein reeller Unterschied statt finden soll, so müssen nothwendig gewisse Merkmale da seyn, woran man sie von einander unterscheiden kann; und diese Merkmale müssen von der Art seyn, daß man einen wirklichen persönlichen Unterschied daran erkennen kann. Kurz, man muß sie nach denselben nicht für bloß verschiedene Namen oder Eigenschaften und Offenbarungsarten des höchsten Gottes halten können, sondern für wirkliche Personen. Die Theologen nehmen nun eine doppelte Art von persönlichen Unterscheidungsmerkmalen oder von characteribus personalibus an: 1) Die innern (interni), d. i. solche, die aus gewissen innern Verhältnissen der drey Personen gegen einander entstehn. Diese charakteristischen Merkmale, die aus diesem innern Verhältniß hervorgehn, nennt man proprietates personales s. τροπος ὑπαρξεως, (peculiaris subsistendi modus). Dies innere Verhältniß der Personen in Gott ist aber freylich schwer zu erforschen und zu erklären, weil wir von der innern Beschaffenheit des göttlichen Wesens keine deutlichen Begriffe haben. Indessen, um doch etwas darüber sagen zu können, hat man von den biblischen Wörtern: Vater, Sohn und heiliger Geist, und noch von einigen andern biblischen Ausdrücken Anlaß genommen, folgendes festzusetzen: (1.) Der Vater zeugt (generat) den Sohn, und läßt den heiligen Geist von sich ausgehn, (spirat Spiritum sanctum). Es kommt dem Vater also die generatio activa und spiratio activa zu. Hierunter will man nichts anderes verstanden wissen, als die

die Mittheilung des göttlichen Wesens an den Sohn und heiligen Geist von Ewigkeit her, und das innere, nothwendige und ewige Verhältniß, worin der Vater gegen den Sohn und heiligen Geist steht, dessen Natur und Beschaffenheit wir aber nicht weiter zu erklären vermögen. Die Alten nannten dies beym Vater ἀγεννησια, Patris est generare, nicht generari, er ist ἀναρχος). Gregor. Naz. Or. 31. ἰδιον του πατρος ἡ ἀγεννησια. Sie bezeichneten den Vater als αὐτοθεον, πηγην, fontem, radicem, αἰτιαν, principium divinitatis. (2.) Der Sohn ist von dem Vater gezeugt, (Filii est generari, nicht generare), generatio passiva, filiatio. Gregor an der angeführten Stelle: ἰδιον του υἱου ἡ γεννησις. Aber der Sohn sendet auch, nebst dem Vater, den heiligen Geist, (spirat); es kommt dem Sohne also auch die spiratio activa zu, wie dem Vater, wiewohl hierüber mit der griechischen Kirche Streit entstanden ist, (worüber nachher). (3.) Der heilige Geist zeugt nicht und wird nicht gezeugt, sondern er geht aus vom Vater und Sohn, (Spiritus sancti est nec generare, nec generari; sed procedere). Gregor: ἰδιον του πνευματος ἡ ἐκπεμψις, processio. Dasselbe heißt sonst auch bey den griechischen Kirchenlehrern προβολη und bey Basilius προοδος ἐκ θεου. — Bemerkungen hierüber: a) Die ältesten lateinischen und griechischen Kirchenlehrer wissen von diesen Versuchen zu feinerer Bestimmung des innern wesentlichen Verhältnisses zwischen Vater und Sohn nichts, sondern man hat diese Versuche erst seit dem vierten Jahrhundert deshalb gemacht, um sich von den Sabellianern und Arianern zu entfernen, und die Scheidungslinie so fein als möglich zu ziehn, wie aus Num. I. erhellt. b) Man hat zur Bestimmung dieses innern Verhältnisses der drey Personen gegen einander Ausdrücke gewählt, die in der Bibel vorkommen, (zeugen, ausgehn, u. s. w.,) und dadurch der ganzen Terminologie in dieser Lehre ein biblisches Ansehn gegeben, daß sie durchgängig wie aus der Bibel selbst geschöpft aussieht. Allein, gesetzt auch, daß alle diese Ausdrücke in der Bibel immer das innere Verhältniß der göttlichen Personen gegen einander anzeigten; so würden wir doch dadurch in unserer Erkenntniß an sich nicht weiter kommen, weil niemand im Stande ist, den darunter verborgen liegenden Sinn, den die Bibel selbst nicht näher erklärt, aufzufinden. — Aber die Bibel gebraucht einige dieser Ausdrücke entweder gar nicht so, oder doch nicht immer, in der Absicht, daß dadurch die Mittheilung des göttlichen Wesens und das innere wesentliche Verhältniß der drey Personen gegen einander angedeutet werden soll. Die Ausdrücke Sohn Gottes und zeugen gehn in vielen biblischen Stellen auf die Königs- (Messias-) Würde, regem creare, Messiam declarare, aber nicht auf das göttliche Wesen. So wird z. B. selbst die Stelle Ps.

2, 7.

2, 7. im neuen Testamente nie darauf bezogen, sondern von der Beglaubigung als Messias durch die Auferstehung erklärt, und so an vielen andern Orten. (S. §. 34. Num. 4., §. 37. zuletzt, und M. p. 64. n. 2.) Doch bezieht sich der Ausdruck: Sohn Gottes, allerdings auch in andern Stellen auf die höhere Natur Christi, Gleichheit mit dem Vater, und auf sein inneres Verhältniß gegen den Vater; nur daß dann dadurch doch die Beschaffenheit desselben nicht deutlich erklärt wird, die wir Menschen auch überhaupt nicht fassen können. Es soll nur überhaupt die Vorstellung dadurch bey uns erweckt werden, er sey eben so göttlichen Wesens, wie der Vater, ἰσα θεῳ πατρι, so wie unter Menschen der Sohn eben so menschlichen Wesens sey, wie sein Vater, ἰσα πατρι ἀνθρωπῳ, (das menschliche Wesen mit ihm gemein habe). — Aber das Ausgehn des heiligen Geistes bedeutet Joh. 15, 25. 26. die Sendung, Bevollmächtigung, und geht erweislich nicht auf die innere Natur und das innere Verhältniß desselben zum Vater und Sohne. (S. §. 39. II. 1. und M. p. 67. Anm.) c) Was den heiligen Geist insbesondere betrifft, so ist zur nähern Bestimmung seiner Natur und seines innern persönlichen Charakters und Verhältnisses gegen Vater und Sohn in den drey ersten Jahrhunderten nichts öffentlich festgesetzt worden. Wir finden daher auch bey den Alten, als Justinus dem Märtyrer, Origenes, u. A., verschiedene gelehrte Theorien und Philosopheme darüber. (Vergl. §. 42.) Selbst auf dem nicänischen Concil und auf dem zu Constantinopel im vierten Jahrhundert wurde in dem Glaubensbekenntniß außer dem oben Bemerkten nichts bestimmtes über seine Natur und sein Verhältniß gegen Vater und Sohn festgesetzt. Es hieß bloß: ihm komme mit Vater und Sohn gleiche Ehre zu, und er sey ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον, ohne dies näher zu erklären. Bey diesem Ausdruck blieb man nun auch in der griechischen Kirche. So Basilius, Gregor von Nazianz, Cyrillus von Alexandrien, u. A. Epiphanius (Haeres. 69.) setzt zu der Bestimmung: ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον, noch als Erklärung hinzu: ἐκ του υἱου λαμβανον, nach Joh. 16, 15. Johann von Damaskus, im achten Jahrhundert, drückt es so aus: „er gehe nicht von dem Sohne, sondern durch den Sohn vom Vater aus"; eine Redensart, die schon von Novatianus gebraucht war, (Spiritum sanctum a Patre per Filium procedere,) ohne Zweifel aus Joh. 15, 26. (ich werde euch den Paraklet senden vom Vater); und so lehrten die meisten in der griechischen Kirche. – Es gab aber verschiedene, sonderlich in der lateinischen Kirche, die behaupteten, der heilige Geist gehe nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohn aus. Sie bezogen sich auf Joh. 16, 15., und auf die Schriftstellen, wo er der Geist Christi heißt, Röm. 8, 9 f. Die Griechen aber waren meist gegen diese Be-

Behauptung, weil doch nirgends im neuen Testamente die Formel des Ausgehns vom Sohne ausdrücklich vorkomme. Weil nun im fünften und sechsten Jahrhundert der Arianismus in Spanien sehr herrschend war, und die Arianer dies als einen Beweis wider die Gleichheit Christi mit dem Vater gebrauchten, daß der heilige Geist nur vom Vater, (nicht aber auch vom Sohne) ausgehe; so fing man in den Kirchen der Katholiken in Spanien seit dem fünften und sechsten Jahrhundert an, den Zusatz Filioque ins Symbolum nicaeno-constantinopolitanum einzuschalten. Ihnen folgten erst die fränkischen, und nach und nach die meisten andern abendländischen Kirchen. Hierüber entstand nun schon im siebenten Jahrhundert, und sonderlich im neunten, ein heftiger Streit zwischen der griechischen und lateinischen Kirche, und jene beschuldigte diese, daß sie das Symbol verfälscht habe, und gab ihr Abweichung von der reinen christlichen Lehre Schuld. Es waren aber eigentlich ganz andere Ursachen, welche die wahre Veranlassung zu jenen unglücklichen Uneinigkeiten gaben, vorzüglich die Eifersucht des römischen Bischofs und des zu Constantinopel, bis endlich im elften Jahrhundert beide Kirchen die Kirchengemeinschaft gänzlich mit einander aufhoben. Seit der Zeit ist jede Kirche bey ihrer Lehrform geblieben. [S. M. §. 11. not. p. 67. Walch Historia controversiae Graecorum Latinorumque de processione Spiritus sancti, Ienae 1751, 8.: und M. Ziegler's Geschichtsentwickelung des Dogma vom heiligen Geist, in seinen theologischen Abhandlungen, Th. I. Num. 2., wo er die Geschichte der Lehre vom heiligen Geist von Justinus dem Märtyrer an durchgeht, und S. 204 f. auch diese Materie und den Streit darüber entwickelt.]

Anm. Da diese kirchlichen Ausdrücke von den characteribus personalibus internis einmal üblich sind, so können sie nicht ganz vermieden oder verschwiegen werden im Religionsunterricht des Volks. Man drücke daher erst die Sache mit deutlichen Worten (nach Morus Erinnerung p. 64. n. 2. und p. 67. not. extr.) und nach der Bibel so aus: Der Sohn ist dem Vater gleich, hat gleiches Wesen mit ihm, er hat dies aber von Ewigkeit her durch den Vater; und dann bemerke man, daß dies kurz mit einem Worte ausgedrückt werde: der Sohn sey vom Vater gezeugt; — und vom heiligen Geiste sage man: er sey dem Vater und Sohne gleich, habe gleiches Wesen mit Vater und Sohn, und setze hinzu, daß dies mit dem einen Worte angedeutet zu werden pflege: er gehe vom Vater und Sohne aus.

2) [M. p. 68. not. 3.] Die andere Gattung von characteribus personalibus ist von den Werken oder Handlungen der Gottheit hergenommen, die sich auf die Geschöpfe beziehn, und welche opera externa s. ad extra heißen. Man nennt sie daher characteres personales externos. Diese sind von doppelter Art: a) Opera Dei oeconomica, d. i. diejenigen Veranstaltungen,

tungen, die Er zur Wiederherstellung der Wohlfahrt der Menschen gemacht hat. Dies sind folgende: Der Vater hat den Sohn gesandt, die Menschen zu erlösen, (Joh. 3, 16. 17.), er theilt auch mit, oder sendet den Menschen den heiligen Geist, (Joh. 14, 26.). Der Sohn ist von dem Vater gesandt worden, um das Werk der Erlösung zu vollbringen, und sendet auch den heiligen Geist vom Vater, (Joh. 15, 26.). Der heilige Geist hat die menschliche Natur Christi gebildet, (Luc. 1, 35.), und sie gesalbt, (unxit, Apostelg. 10, 38.), d. i. mit Gaben ausgerüstet, und wird in die Herzen der Menschen gesendet, unterstützt die Menschen zu ihrer Heiligung oder sittlichen Vervollkommnung. b) Opera Dei attributiva, d. i. solche göttliche Werke, die allen drey Personen gemein sind, (von allen dreyen prädicirt werden,) die aber doch oft einer derselben besonders (attributive) zugeschrieben werden. Die Dogmatiker haben daher den Canon: Opera ad extra (attributiva) tribus personis communia sunt. — Der Vater hat beschlossen, die Welt zu schaffen, hat sie wirklich geschaffen, und erhält sie; — dem Sohne wird aber auch die Weltschöpfung, Erhaltung und Regierung zugeschrieben, die Auferweckung von den Todten und Haltung des Weltgerichts; — dem heiligen Geiste die nähere Offenbarung des göttlichen Willens an die Propheten, Fortsetzung des von Christo angefangenen großen Werks der Menschenbeglückung, und die Mittheilung und Anwendung der Gnadenmittel bey den Menschen.

§. 44.

Uebersicht der vornehmsten Versuche, die man hauptsächlich seit der Reformation im sechzehnten Jahrhundert zur Erläuterung und nähern Bestimmung der Trinitätslehre gemacht hat.

Da der gewöhnliche Vortrag der Trinitätslehre, wie er seit dem vierten Jahrhundert herrschend wurde, (§. 43.), mancherley Dunkelheiten und Schwierigkeiten hat; so war es natürlich, daß man sich seit dem sechzehnten Jahrhundert, (da der Geist der Forschung und Spekulation im Occident wieder erwachte,) bemühete, die herrschende Theorie theils zu erläutern und zu erklären, theils sie zu berichtigen, oder eine andere, die man entweder für mehr biblisch oder für vernunftmäßiger hielt, an ihre Stelle zu setzen. Viele von denen, welche die alte Theorie der nicänischen Kirchenversammlung rechtfertigen und aufklären wollten, wichen selbst gegen ihren Vorsatz und Willen davon ab, und wurden also den Häretikern beygezählt. Bey allen den vielen Versuchen über die Trinitätslehre

lehre seit dem sechzehnten Jahrhundert findet man doch wenig, das man eigentlich ganz neu nennen könnte. Zu vielen der neuern Hypothesen darüber findet man wenigstens schon die Keime bey Schriftstellern aus dem zweyten bis vierten Jahrhundert, so daß es scheint, das Alterthum habe schon mit seinen Theorien und Hypothesen darüber fast alles erschöpft. — Sie lassen sich daher größtentheils unter gewisse Klassen bringen, wobey indeß oft diejenigen, welche mit einem gemeinschaftlichen Namen benannt werden, zu ganz verschiedenen Klassen gehören, z. B. die Unitarier, deren im sechzehnten Jahrhundert so viele aus Italien hervorgingen.

1) Einige haben sich bemüht, diese Lehre aus der Philosophie zu erklären oder zu erläutern. Manche sind so weit gegangen, daß sie die Trinität bloß und allein aus Gründen der Vernunft oder a priori haben beweisen wollen; andere haben sie nur mit Hülfe der Philosophie zu erläutern gesucht. Zur letzten Klasse gehört unter andern Philipp Melanchthon, der in seinen Locis theologicis die Sache in Platonischer Manier so vorstellte und erklärte, (§. 41. 42.): „Gott zeugt aus seinem unendlichen Verstande den Gedanken, der sein Bild ist. Auch unsere Gedanken sind Bilder von Sachen, aber wir können ihnen kein persönliches Daseyn geben. Aber Gott kann dies. Dieser Gedanke trägt das Bild des Vaters, und ist sein Ebenbild, sein Abglanz, daher ihn auch Johannes λογος nennt.“ Dies war damals keinem anstößig, bis auf Flacius, der Ketzerey daraus machte. — Man kann hieher auch rechnen die Erläuterungen durch Gleichnisse aus der Natur, dergleichen wir schon bey den Kirchenvätern finden, z. B. bey Augustin, von der Seele, die Eine Substanz sey, mit drey Grundkräften, (die aber sehr willkührlich angenommen werden,) Gedächtniß, Verstand und Willen, [s. Semler Inst. ad doctr. Christ. 305.], und früher bey Laktanz, welcher die Trinität in Gott mit einem Lichte vergleicht, das Feuer, Glanz und Wärme in sich vereinige. — Dabey aber ist nicht bedacht, daß alles dies nur Kräfte und Eigenschaften der Dinge sind, denen keine Persönlichkeit zukommt. Daher alle solche Gleichnisse der Sabellianischen Theorie günstiger sind, als der biblischen und nicänischen Lehre. Den neuesten Versuch einer Erläuterung durch Gleichnisse hat der Hofrath und Professor Schwab in Stuttgard gemacht, (Neues Gleichniß von der Dreyeinigkeit, Berliner Monatsschrift, 1790, Sept. S. 280 f. — Den Raum könne man nicht sehn, greifen, mit keinem Sinne erreichen, und sey doch geneigt, ihn für etwas Substantielles zu halten. Zwar sey er ausgedehnt, aber doch Eins; habe aber drey bestimmte Dimensionen, die nicht willkührlich, sondern nothwendig seyen, die auch nicht als Theile und bloße Accidentien angesehn werden können, —

Länge,

Länge, Breite und Tiefe. — Einige Chemiker und Theosophen nehmen in der ganzen Natur, auch in den Körpern, ein dreyfaches Grundprincip an, (worüber sie jedoch selbst nicht ganz einig sind,) und erläutern hieraus die Trinität in Gott. — Es hat aber auch mehrere gegeben, die geglaubt haben, durch bloße Vernunftgründe die Sache a priori demonstriren und mathematisch beweisen zu können. Zu diesen gehört Barthol om. Keckermann, (Systema theologicum), Peter Poiret, und Daries in seinem tractatu philos., in qua pluralitas personarum in Deitate — e solis rationis principiis methodo Mathematicorum demonstratur, Leovardiae 1735, 8. — Am meisten aber verdient die Demonstration des jenaischen Theologen und Philosophen Reusch (in seiner Introductio in theologiam revelatam) bemerkt zu werden, welcher der selige D. Gruner (Institt. theol. dogm. l. I. c. 3.) in der Hauptsache folgte, und sie für den strengsten Beweis ansah. Er sagte: es wären drey actus im göttlichen Verstande: a) Gott fasse in seinem Verstande die Ideen von allen Dingen, die gedacht werden könnten, zusammen, (sofern er dies thue, sey oder heiße er Vater); b) er verbinde diese Ideen als Endzweck und Mittel zusammen, (als Sohn), und denke sich alle möglichen Weltordnungen oder Verbindungen der Dinge in der möglichen Welt; c) er beurtheile nach seiner höchsten Weisheit, welches von diesem allen das Beste sey, (heiliger Geist). Diese Handlungen des göttlichen Verstandes, denen jedes Mal auch die Wirkung des Willens entsprechen müsse, wären zwar wirklich von einander verschieden. Weil es aber in Gott wäre, so könnten sie nichts Successives haben, und man müsse sie sich auch als persönlich denken, oder als hypostaticos actus, und sie durch besondere persönliche Namen unterscheiden. Aber, wie dies letztere folge, ist nicht abzusehn; und wo ist auch nur eine einzige biblische Stelle, woraus erhellte, daß sich je ein biblischer Schriftsteller bey Vater, Sohn und heiligem Geist dies wirklich gedacht habe? — Auch hat D. Cludius einen neuen metaphysischen Beweis vorgetragen in seiner theologischen Inauguraldisputation: Philosophica expositio et defensio dogmatis orthodoxi de Trinitate, Gottingae 1788.

2) Es hat auch in neuern Zeiten einige Lehrer gegeben, die in ihren Behauptungen so weit gegangen sind, daß sie sich dem Tritheismus zu nähern schienen, dessen man schon in alten Zeiten, als im sechsten Jahrhundert, einige beschuldigt hat. (S. §. 43. I. zu Ende.) Zu diesen kann man, außer einigen unbehutsamen Vertheidigern und Auslegern der Athanasianisch-nicänischen Theorie, (§. 33.), wohl hauptsächlich den Matthäus Gribaldus, (einen Juristen zu Padua im sechzehnten Jahrhundert und eine Zeit lang Pro-

Professor zu Tübingen,) rechnen, der behauptete: daß das göttliche Wesen aus drey gleich ewigen Geistern bestehe, die er jedoch in Absicht des Ranges und der Vollkommenheiten unterschied.

3) Andere haben die Sabellianische Vorstellungsart (§. 42.) ihrer Theorie über die Trinität zum Grunde gelegt. Hieher gehört aus dem sechzehnten Jahrhundert besonders Mich. Serveto oder Servetus, ein geborner Spanier, in den sieben Büchern De trinitatis erroribus, und in seinen Dialogis de trinitate. Er lehrte: es sey Ein Gott, bey dem sich aber zwey personales repraesentationes s. appariliones (persönliche oder personificirte Offenbarungsarten) fänden, wodurch er den Menschen seinen Willen offenbare, λογος und πνευμα ἁγιον. Calvin brachte ihn dafür 1553 zu Genf auf den Scheiterhaufen. [S. Mosheim's Leben Servet's, Helmst. 1748, 8., und mit Zusätzen, daselbst 1750.] — Die Vorstellung, die Grotius (in Silvis sacris) von der Trinität macht, ist gleichfalls Sabellianisch, und stimmt in der Hauptsache mit der überein, welche der Engländer Steph. Nye (Lehre von der Dreyeinigkeit, Lond. 1701) vorträgt: Gott sey ein Wesen, das sich von Ewigkeit her erkannt und geliebt habe; der Verstand sey der Sohn; der liebevolle Wille Gottes aber sey der heilige Geist. — Zu eben dieser Klasse gehört ferner die Hypothese des Joh. Le Clerc, der die Ausdrücke: Vater, Sohn und heiliger Geist, von den verschiedenen Modifikationen und Planen im göttlichen Verstande erklärte. Der Vater heißt Gott, sofern sein Verstand alles umfaßt und alles auf einmal übersieht; Sohn und heiliger Geist, sofern er einen einzelnen Gedanken denkt und ausführt. Es hat unter den Arminianern und auch unter den Puritanern in England immer mehrere gegeben, die den Sabellianischen Grundsätzen folgten. — Dieser Hypothese tritt auch D. Löffler (in der Abhandlung zu Souverain) bey. „Es sey, nach dem neuen Testamente, in Gott nur ein Subjekt anzunehmen; der Logos und Geist wären Eigenschaften, Kräfte, Verhältnisse, Wirkungsarten Gottes; und der Begriff Sohn Gottes sey, sofern er ein Subjekt anzeige, bloß auf den Menschen Jesus einzuschränken."

4) Die Arianische Theorie, (§. 43.), die aber im Grunde, der Hauptsache nach, älter ist, als Arius, hat sonderlich im achtzehnten Jahrhundert, auch unter protestantischen Theologen, bey mehrern Beyfall gefunden. Einige haben, sonderlich in England, das völlige System der strengen Arianer angenommen und eifrig vertheidigt, als Wilh. Whiston und Harwood, auch Wetstein. Aber noch größern Beyfall hat in England, (hauptsächlich bey den Presbyterianern,) der feinere Arianismus gefunden, wie ihn Sam. Clark vorgetragen hat, in seiner Schriftlehre von der Dreyeinigkeit, (engl. London 1712, deutsch Erfurt und

Leipzig 1776. 8. mit einer Vorrede von Semler), [s. M. §. 13. not. 1. p. 69.], und es gab unter den englischen und unter den Arminianischen Theologen in Holland, so wie auch unter andern Protestanten nicht wenige Anhänger desselben. In England sind Whitby, Benson, Priestley die eifrigsten Vertheidiger dieser Theorie gewesen. „Gott sey Urheber aller Dinge; mit ihm sey von Anfang an, (genauer bestimmt es Clark nicht,) der λογος und der Geist des Vaters da gewesen, die beide Persönlichkeit hätten. Zwar sey das wahre innere Wesen und Verhältniß derselben unbekannt; aber aus der heiligen Schrift erhelle so viel, daß der Vater allein selbstständig (αὐτοουσιος) sey, und der Grund und Urheber aller Handlungen und Thätigkeit des Sohnes und heiligen Geistes. Wie der Sohn sein Wesen vor der Weltschöpfung erhalten habe, lasse sich nicht bestimmen; aber er habe alle mittheilbaren göttlichen Vollkommenheiten vom Vater wirklich mitgetheilt bekommen; er sey zwar nicht selbst der Weltschöpfer, aber er sey doch als Werkzeug zur Weltschöpfung vom Vater gebraucht worden, und müsse von uns göttlich verehrt werden, sey aber dem Vater untergeordnet. Der heilige Geist habe seinen Ursprung vom Vater, sey gleichsam zwischen dem Sohn und den Engeln in der Mitte, vom Sohn und Vater abhängig, und ihnen untergeordnet, aber doch über die Engel erhaben.“ Dieser angenommenen bestimmten Unterordnung wegen nennt man die Vertheidiger dieser Theorie auch Subordinatianer. In den Hauptpunkten ist diese Art der Vorstellung sehr alt, und lange vor den Arianern, im zweyten und dritten Jahrhundert, schon da gewesen. (§. 42. 43.) Sie ging aus der consequenten Anwendung der Platonischen Ideen ganz natürlich hervor. — Gewissermaßen kann hieher noch gerechnet werden die Hypothese des Niederländers Paul. Maty: „Es sind drey von einander verschiedene Personen in Gott. Die erste ist die Gottheit ganz, die alles geschaffen hat und regiert, und heißt daher Vater. Dieser Gott hat vor der Weltschöpfung zwey endliche Wesen hervorgebracht, mit denen er sich auf das genaueste verbunden hat, dergestalt, daß er mit ihnen drey Personen ausmacht, etwa so, wie mit der göttlichen Natur Christi die menschliche verbunden ist. Es ist daher die Vereinigung zwischen Vater, Sohn und heiligem Geist eine persönliche Vereinigung.“ Die Vereinigung derselben ist also, nach dieser Theorie, eigentlich unio moralis, und die ganze Vorstellung hat mit der, welche auf der Kirchenversammlung zu Antiochien, 343, festgesetzt wurde, sehr viel ähnliches. — Aber man kann nicht beweisen, daß sie in der heiligen Schrift gegründet sey. Man sieht auch den Grund und die Nothwendigkeit dieser Vereinigung bey dieser Theorie eben so wenig ein, wie bey den übrigen; es wird dadurch nichts eigentlich aufgeklärt und erläutert.

Anm. 1) Die Arianische Hypothese gründet sich eigentlich auf Anwendung der neuplatonischen Theorie, nicht auf die heilige Schrift. 2) Auch wird durch die Arianische Hypothese eine Mehrheit ungleicher Götter eingeführt, und auf diese Art die Anbetung höherer Geister, durch diese aber im Grunde wieder der mannichfaltigste Aberglaube begünstigt. — Die kirchliche Theorie von der numerischen Einheit des göttlichen Wesens hat also vor dem Arianismus auch schon deswegen große Vorzüge.

5) Mit dem Lehrbegriff des Photinus, im vierten Jahrhundert, (§. 43.), kommen die Socinianer in der Hauptsache überein, daher sie auch neue Photinianer genannt wurden. Die Stifter dieser Partey waren Lälius Socinus, und dessen Brudersohn, Faustus Socinus, im sechzehnten Jahrhundert, und Letzterer bis zu Anfang des siebzehnten. Sie behaupten, daß die nicänische Theorie zum Tritheismus führe, und nennen sich daher, wegen ihres vermeinten reinen Bekenntnisses der Einheit Gottes, Unitarios. Sie stifteten in Polen und Siebenbürgen ansehnliche Gemeinen, und erhielten auch im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert in Deutschland und England viele Anhänger. — „Der Vater ist der einige wahre Gott. Christus ist Sohn der Maria, ein Mensch, wie wir; doch ist er durch ein Wunder in der Maria erzeuget. Wenn er auch Gott heißt, so ist er es doch nicht in dem Sinne, wie der Vater. Gott hat ihn mit den ausgezeichnetsten Geistesgaben ausgerüstet, und erst nach seiner Himmelfahrt zu göttlicher Ehre erhoben und über alle andere Geschöpfe erhöht. — Der heilige Geist ist keine Person, sondern bloß die göttliche Kraft und Wirkung." — Sie waren übrigens darüber selbst nicht einig, ob Christo göttliche Anbetung geleistet werden müsse, oder nicht? und führten Streitigkeiten darüber unter sich. Die meisten beantworteten sie indessen mit ja. — Die ganze Socinianische Theorie ist den klärsten Aussprüchen in den Büchern des neuen Testaments entgegen, sonderlich in dem Evangelium des Johannes und den Briefen des Paulus, welche dieselben auch sehr gezwungen deuten, und selbst die gesunde Philosophie wird die Idee von einem vergötterten Menschen (deus factitius) nicht billigen können.

6) Eine neue Theorie der Dreyeinigkeitslehre hat der D. Joh. Aug. Urlsperger, damals in Augsburg, in mehrern Abhandlungen vorgetragen, die er in folgender Schrift am kürzesten zusammengefaßt hat: Kurzgefaßtes System seines Vortrags von Gottes Dreyeinigkeit, Augsburg 1777, 8. Seine Vorstellung hat etwas ähnliches mit der des Marcellus von Ancyra, aus dem vierten Jahrhundert; und so wie damals diesen mehrere des Sabellianismus beschuldigten, so erging es auch der Theorie des Urlsperger. Sabellianisch war seine Lehre

wohl gewiß nicht; aber seine Absicht ging dahin, die drey alten Theorien, die Arianische, Sabellianische und nicänische, dergestalt mit einander zu vereinigen, daß die nicänische dabey zum Grunde gelegt würde. Dies sucht er durch die von ihm gemachte Unterscheidung zwischen trinitas essentialis (Wesensdreyeinigkeit) und trinitas oeconomica (Offenbarungsdreyeinigkeit) zu bewirken. — In der heiligen Schrift aber ist sie nicht gegründet. [S. Revision der deutschen Lit. vom J. 1776, das erste Stück.]

Schlußbemerkung. Es erhellt also aus allen bisher Gesagten, daß zwar die heilige Schrift allerdings eine Gleichheit der drey (als persönlich dargestellten) Subjekte in Gott behaupte, daß sich aber ungeachtet aller Versuche der Theologen und Schriftausleger darüber nichts mit Gewißheit aus der heiligen Schrift bestimmen lasse, auf welche Art und in welchem Sinne diese drey Subjekte das göttliche Wesen dergestalt mit einander gemein haben, daß doch nur Ein Gott ist. (S. §. 33.) Es ist daher auch am rathsamsten, sich im Volks- und Jugendunterricht auf alles das nicht weitläufig einzulassen, was die heilige Schrift selbst nicht ausdrücklich und deutlich bestimmt hat, sondern hauptsächlich bey dem stehn zu bleiben, was a) deutlich in der Schrift steht und b) wirklich praktisch ist. Denn diese Lehre ist uns nicht zur Spekulation gegeben bloß für unsern Verstand, sondern zum Genuß für das Herz, und zu dankbarer Erwägung, Verehrung und Zueignung der göttlichen Wohlthaten. Man lehre daher bloß: daß Vater, Sohn und heiliger Geist in der heiligen Schrift als von einander verschieden vorgestellt werden, und um diese Verschiedenheit anzuzeigen, gebrauche man das Wort Person; daß aber allen Dreyen, Einem wie dem Andern, Gottheit und gleiche göttliche Vollkommenheiten in der heiligen Schrift beygelegt werden, ungeachtet nur Ein einiger Gott sey. Außerdem erkläre man besonders die opera ad extra.

Wir Christen sollen unser Vertrauen auf den Vater setzen, als Urheber und Geber alles Guten und aller Seligkeit. Der Vater theilt uns dies Gute, diese Wohlthaten mit: 1) durch den Sohn, dem wir die Bekanntmachung der heilsamen Lehre und unter der Bedingung des Glaubens die Sündenvergebung durch Leiden und Tod, und ewige Seligkeit zu verdanken haben; und 2) durch den heiligen Geist, der das von Christo angefangene große Werk der Erleuchtung und Beseligung fortsetzt, und uns immer weiter bringt in allem Guten, (nicht unmittelbar, sondern mittelbar). — Ein Christ, der so vom Vater, Sohn und heiligen Geist denkt, (wie es der Schrift völlig gemäß ist,) der verehrt Vater, Sohn und heiligen Geist, und erkennt die ihm durch sie er-

erwiesenen Wohlthaten für göttliche Wohlthaten, die er Niemand anders als Gott allein zu verdanken habe. Und dies ist für den Christen, als Christen, genug. Alle übrige Spitzfündigkeit kann er entbehren. Das eigentliche religiöse Wissen wird nie um des Wissens selbst willen gefordert, sondern zu einem weitern Zweck; und dieser ist Bedenken, Empfinden, Wollen und Thun, was man erkannt hat. Dann erst wird Religion im Menschen Herzenssache. [Vergl. M. §. 14. p. 70. und Griesbach's Praktische Dogmatik, §. 62 f.]

Von den Werken Gottes.

Fünfter Artikel. [M. p. 72—75.]

Von der Schöpfung des Weltalls im allgemeinen und von der Schöpfung unserer Erde.

§. 45.

Was man unter Welt versteht, und über die Benennungen der Welt.

Die aufmerksame Betrachtung der sichtbaren Welt und das Nachdenken darüber führt uns zur Erkenntniß des göttlichen Wesens und seiner großen Eigenschaften. Paulus sagt Röm. 1, 20. sehr wahr und treffend, die an sich unsichtbaren Eigenschaften Gottes würden uns, seitdem die Welt erschaffen sey, an den Geschöpfen sichtbar und erkennbar. Daher empfiehlt auch die Bibel diese Quelle der Gotteserkenntniß sehr angelegentlich. (S. Ps. 8, 1. Ps. 19, 2 — 7. Vergl. §. 15.) Die Lehre von den Werken Gottes gehört also mit unter die erheblichsten und vornehmsten Artikel des Religionsunterrichts. Ueber ihre praktische Bedeutung s. M. §. 4. et 5. p. 74. Das erste unter diesen Werken Gottes ist die Schöpfung des Weltalls, wovon also auch hier zuerst gehandelt werden muß.

In diesem Paragraphen vorläufig etwas von dem Begriff des Wortes Welt, und von den Wörtern, womit man in den alten Sprachen diesen Begriff bezeichnet findet. Im genauesten philosophischen Sinne versteht man unter dem Wort Welt alles, was außer Gott da ist, (empfindende und empfindungslose, vernünftige und vernunftlose Geschöpfe). Bey rohen, ungebildeten Nationen finden

finden wir entweder den Begriff Welt noch gar nicht; oder sie denken wenigstens an die Frage nicht, wie die Welt entstanden sey? oder glauben auch wohl nur, daß einzelne Theile derselben entstanden sind. [Le Vaillant's Reise ins Innere Afrika's, S. 365., (die Forster'sche Uebersetzung in dessen Magazin von merkwürdigen neuen Reisebeschreibungen, Th. II.): „Von der Schöpfung haben die Kaffern keinen Begriff; sie glauben, die ganze Welt sey immer da gewesen, und werde auch immer so bleiben, wie sie ist."] — Wenn aber die angehenden ersten Forscher der Natur erst bis zu dem Gedanken gekommen waren, daß alles, was da ist, entstanden sey; so nahmen sie meist stillschweigend das Ohngefähr oder die Nothwendigkeit als die Ursache aller Dinge an. [S. Meiners Historia doctrinae de vero Deo, P. I.] Nach und nach wagten sie es, in ihren Forschungen weiter zu gehn. Doch hievon §. 46. — Vorher nur noch einiges über die Benennungen der Welt, weil daraus das allmählige Fortschreiten in der Erkenntniß sehr deutlich hervorgeht.

1) Wenn die Menschen zuerst anfangen, über die Dinge, die sie um sich her wahrnehmen, nachzudenken, so ist nichts natürlicher, als daß sie das ganze Weltall in zwey große Haupttheile eintheilen: die Erde, auf der sie wohnen; und den Himmel, den sie über sich sehn: daher die Ausdrücke Himmel und Erde in den meisten Sprachen die einfachen und ursprünglichen Ausdrücke für den Begriff Welt, Weltall sind. Daher findet man sie auch bey den Hebräern so häufig, 1 Mos. 1, 1. C. 2, 1. Ps. 115, 15. Die Nationen, welche den Küsten nahe wohnten und den Anblick der unermeßlichen Meeresfläche vor sich hatten, theilten auch das Weltall oft in drey Haupttheile. So auch die Hebräer häufig: Himmel, Erde und Meer, Ps. 146, 6. Apostelg. 17, 24. Selbst bey den Griechen war dies eine der ältesten Benennungen; Homer dachte sich auch die drey Haupttheile des Universums: Himmel, Erde und Meer, z. B. Od. I, 52 — 54. Vergl. Il. XV, 189 f. Darum ist sie auch selbst von Aristoteles in seiner Definition von der Welt zum Grunde gelegt, (de mundo c. 1.): κοσμος ἐστι συστημα ἐξ οὐρανου και γης, και των ἐν τουτοις περιεχομενων φυσεων.

2) Mit der Zeit entstanden in den Sprachen gewisse einzelne Wörter, womit man den Begriff Welt kürzer und bestimmter auszudrücken suchte. Aber alle diese Ausdrücke sind meist erst späterhin üblich geworden. Der Ursprung dieser Benennungen ist übrigens verschieden. Sie sind meistens hergenommen von gewissen in die Augen fallenden Eigenschaften, Vollkommenheiten, oder auch von Unvollkommenheiten der Welt. Folgende gehören hieher, als die bekanntesten. (1.) Die Hebräer, Chaldäer und Syrer nannten die

Welt

Welt עוֹלָם, עוֹלָמִים, (dem das *αιων*, *αιωνες* der griechischen Juden entspricht,) von ihrer Dauer und ihrem Alter, vergl. §. 20. Num. III. Jedoch findet sich in den biblischen Büchern vor dem babylonischen Exil keine deutliche Stelle, wo es dies bedeutete; sondern da steht es nur von Dauer, Zeitdauer, Alter. — Gleichen Ursprungs ist auch das Wort חֶלֶד, das Ps. 49, 2. vorkommt, wiewohl es mehr die Erde dort anzeigt, von חָלַד, perennavit. (S. Anm. zu Ps. 17, 14.) — Hingegen heißt Jes. 38, 11. die Welt oder Erde חֶדֶל, welche Benennung des gerade entgegengesetzten Ursprungs ist, nämlich von der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit; wiewohl einige dort die Lesart nicht für richtig halten, und auch חֶלֶד gelesen wissen wollen. Das deutsche Wort Welt, oder, wie es in den alten Schriften immer heißt, Werelt, und im Dänischen Weret, hat entweder eine ähnliche Abstammung von währen, dauern, oder, nach andern, Welt oder Werld, von werlen, umdrehen, kreisen, den Erdkreis als Scheibe gedacht; also eine Benennung der Art wie orbis (terrarum). — (2.) Die Griechen und Lateiner benennen die Welt von der schönen und wunderbaren Anordnung der Theile derselben, *ὁ κοσμος*, (Pracht, Zierde, Schmuck,) wovon das lateinische mundus Uebersetzung ist. Im Homer kommt indessen diese Benennung noch nicht vor, so wie auch da der Begriff Welt mit einem einzelnen Worte, eben so wenig als bey Moses, nirgends ausgedrückt ist. Anfänglich findet man *κοσμος* bey den ältesten griechischen Schriftstellern bloß vom Himmel mit den Sternen gebraucht, von der Schönheit und Pracht desselben; und so pflegen auch Lucretius und andere lateinische Dichter mundus häufig zu gebrauchen, selbst Seneca. Hernach fingen, wie Sokrates beym Xenophon es ausdrückt, die Sophisten d. i. die Gelehrten oder Philosophen, an, dies Wort von dem ganzen Weltall zu gebrauchen. Bey Xenophon heißt sie daher: *ὁ ὑπο των σοφιστων καλουμενος κοσμος*, bis es endlich nach dieser Zeit allmählich auch in die Sprache des gemeinen Lebens überging. Gewöhnlich hält man den Pythagoras für den ersten Urheber dieser Benennung vom ganzen Weltall. [Vergl. Scr. var. arg. p. 472 s.] Seitdem erhielt das Wort nun noch andere verschiedene Bedeutungen, die wir auch bey den griechischen Juden und im neuen Testamente finden; als die Erde, (*οικουμενη*, תֵּבֵל,) und einzelne Provinzen derselben, wie auch jene Wörter und das lateinische orbis terrarum. — Ferner die Menschenwelt, die ganze Menschenschaar, der große Haufen der Menschen. Hievon der Haufen der Bösen, die Heiden; und bey christlichen Schriftstellern auch die jüdische Welt. Endlich die sichtbaren, vergänglichen, irdischen Dinge, Güter, (res terrenae, externae, ad corpus pertinentes,) im Gegensatz der unsichtbaren, himmlischen, göttlichen, u. s. w. (3.) Es kommen bey den Juden auch metaphorische Benen-

nennungen der Welt vor. Die Hebräer nennen die Sterne das Heer, צָבָא, Heer des Himmels, Heer Gottes, B. d. Richter 5, 20., hernach aber auch die sämmtlichen Geschöpfe, Heer Gottes, das ihm zu Dienste steht und seinen Willen vollbringt, z. B. Ps. 103, 21., vergl. V. 20. und 22. Auch schon 1 Mos. 2, 1. (Himmel und Erde, mit ihrem ganzen Heer). Darum heißt der höchste Gott יְהוָה צְבָאוֹת, Herr der Welt, (vergl. §. 17.). Dies ist mit dem κοσμος der Griechen in so fern zu vergleichen, da dieses Wort auch ursprünglich vom Himmel gebraucht und dann auf das Universum übergetragen wurde. (4.) Seitdem unter den Israeliten die Geister- und Dämonenlehre bekannter wurde, findet man auch die Benennung: τα ὁρατα και ἀορατα, die so Col. 1, 16. vorkommt. — Die griechische Benennung der Welt: το παν, (universum,) ist die philosophische, und findet sich im neuen Testamente nicht, wohl aber im plur. τα παντα.

§. 46.

Ueber den Begriff der Weltschöpfung, Wirklichkeit derselben, Beschaffenheit der ersten Materie, und Uebersicht der verschiedenen Meinungen davon.

I. Begriff der Weltschöpfung und Wirklichkeit derselben. [M. p. 72. § 2.] Man versteht unter der Schöpfung der Welt dasjenige Werk Gottes, wodurch er der Welt, (den Dingen außer ihm,) ihr Daseyn gegeben, oder sie zur Wirklichkeit gebracht hat, oder, wie man es sonst auch gewöhnlich ausdrückt, „wodurch er die Welt aus Nichts hervorgebracht hat“; von welchem Begriff Num. II. mehreres. Der Beweis des Satzes, daß die Welt von Gott ihr Daseyn habe, wird aus der Vernunft mit eben den Gründen geführt, womit man aus der Natur darthut, daß ein Gott sey, worüber §. 15. Denn eben daher, daß die Welt nicht von sich selbst herrühren könne, schließt man, es müsse ein Gott seyn, der sie hervorgebracht habe. S. eben daselbst. Es kommt also hier besonders

II. auf die erste Materie oder den Grundstoff an, woraus die Welt entstanden ist, wobey die verschiedenen Meinungen und Vorstellungsarten darüber kurz durchgegangen werden sollen.

1) Was das Daseyn oder die Wirklichkeit einer ersten Materie betrifft, so haben die Philosophen dergleichen beständig anerkannt, weil man sonst genöthigt seyn würde, eine progressionem causarum in infinitum anzunehmen, die nicht denkbar ist. Aber

2) bey Erklärung des Ursprungs der ersten Materie fanden die Alten große Schwierigkeiten. Die griechischen Philosophen und

und andere von den Alten wandten den Grundsatz: Ex nihilo nihil fit, hier an. Daher glaubten sie nicht, daß Gott die Welt aus Nichts habe schaffen können; und aus dem Grunde wurde bey ihnen die Lehre von zwey ewigen ursprünglichen Wesen so allgemein. Diese waren: Gott und die selbstständige Materie, deren keins das andere hervorgebracht habe. Jenes Princip sey das vernünftige oder denkende, und Ursprung alles Guten; dieses das vernunft- oder gedankenlose, und Ursprung des Bösen. — Wie nun aus der Materie die Welt entstanden sey, darüber waren die Meinungen der Alten sehr verschieden. Plato lehrte, Gott habe sich freywillig mit der Materie vereinigt, und die Welt aus derselben hervorgebracht. Deswegen konnte er auch sagen: die Welt sey nicht ewig und unerschaffen; wohl aber sey es die Materie. Aristoteles (Peripatetiker) und Zeno (Stoiker) lehrten, diese Vereinigung sey nothwendig gewesen; und deshalb behaupteten sie auch die Ewigkeit der Welt, (Cic. Qu. Acad. IV, 38.), wiewohl beide die Art und Weise dieser Verbindung verschieden erklärten. — Epikur sonderte Gott ganz von der Welt ab, und lehrte, daß die Materie aus unzählig kleinen Atomen bestehe, die sich von Ewigkeit her wie etwa Staub im Wasser oder in der Luft bewegt hätten, bis endlich die jetzige Welt daraus allmählich hervorgegangen sey. — In der neuern Zeit war Bayle auch der Meinung, daß, da das Princip: Ex nihilo nihil fit, nach Vernunftgründen als wahr angenommen werden müsse, man, nach der Vernunft, nothwendig auf die Lehre von der Ewigkeit der Materie kommen müsse. Aber eben dieser Satz, daß die Materie ewig und nothwendig sey, ist die Hauptbasis eines theoretischen Atheismus. (S. §. 15. Num. II.)

Beurtheilung dieser Behauptung, nach den Grundsätzen der geläuterten neuern Philosophie, oder vielmehr nach der Lehre der Bibel davon, der die neuere Philosophie eigentlich ihre richtigen Einsichten hierin allein verdankt. Das Axiom: Ex nihilo nihil fit, ist eine der unläugbarsten Wahrheiten, wenn man es von der causa materialis versteht; es muß immer ein Grund, eine prima materia da seyn, woraus etwas wird oder hervorgeht: aber von der causa efficiens, der man Allmacht beylegt, kann es nicht richtig seyn. Ist also unsere übrige Theorie von Gott und seinen Eigenschaften gegründet, so muß dies Princip, auf die wirkende Ursache oder auf Gott angewendet, als falsch angesehn werden. Denn wenn Gott allmächtig ist, so folgt, daß er auch aus Nichts etwas hervorbringen könne, oder, daß er etwas, was nicht da ist, wirklich machen könne. Denn a) könnte er dies nicht, so wäre er nicht allmächtig. Ferner b) wenn der Satz wahr ist, daß die Materie nicht nothwendig sey, (s. §. 15.); so kann sie nicht von sich selbst seyn, sondern sie muß von Gott seyn und von Gott abhängen,

der sie aus Nichts geschaffen hat. Die größten Philosophen des Alterthums scheinen also hier nicht zusammenhängend und folgerecht gedacht zu haben, wenn sie einen Gott verehrten, der zwar die Welt hervorgebracht habe, aber nicht die Materie. Sie glaubten bloß creationem mediatam (ex praeexistente materia), nicht immediatam, d. i. sie glaubten nicht die Hervorbringung der Materie selbst aus Nichts. Gott ist ihnen nur Baumeister, nicht Schöpfer der Welt. — Die alten Griechen philosophirten also hier aus Principien, die von unsern jetzigen ganz verschieden sind; und kein einziger von den alten griechischen Philosophen hat sich bis zu dem deutlichen Gedanken von einer Schöpfung aus Nichts erhoben. Es ist aber dies kein gültiger Einwurf gegen den Satz, (daß Gott die Materie aus Nichts geschaffen habe,) daß wir nicht begreifen können, auf welche Art das Mögliche durch den bloßen Willen Gottes wirklich werde. Denn das ist eine Sache, die wir nie aus der Erfahrung haben kennen lernen; und doch versichert uns die Erfahrung schon von der Wirklichkeit so vieler Begebenheiten, bey denen der menschliche Verstand die Art, wie sie geschehn, nicht begreift. Um wie viel weniger können wir also über Dinge urtheilen, von denen wir gar keine Erfahrung haben oder haben können! — Dieses nun, daß alles, was da ist, von Gott aus Nichts geschaffen sey, ist die einstimmige Lehre der Bibel, der alten israelitischen Propheten und christlichen Lehrer, die sich in Absicht dieses wichtigen Religionsbegriffs sehr über alle andere gebildete Völker des Alterthums erheben, denen sie in Absicht auf anderweitige Geistescultur gern nachstehn. Diese verkannten biblischen Lehrer und Schriftsteller hatten also diese erhabene Idee, (die uns so einfach erscheint,) früher als die alten Philosophen; und die Philosophen neuerer Zeit haben hier alle von ihnen lernen müssen. Sie beschreiben Gott durchgängig als den, der dem, was nicht ist, das Daseyn giebt. S. den folgenden §. 47. Doch bemerken sie eigentlich nur die praktischen Folgen dieser Wahrheit, ohne sich auf den theoretischen Grund dieser Folgen einzulassen. Aber den Satz selbst haben sie zuerst aufgestellt, und die Philosophen haben ihn nachher nur weiter bearbeitet, und die Gründe dafür aufgesucht und entwickelt. — Aber — könnte man fragen — ist denn die Lehre de creatione ex nihilo wirklich so wichtig? ist sie nicht etwa bloß für den spekulirenden Philosophen erheblich? Antwort: Nicht bloß für diesen allein, sondern sie ist auch von großer praktischer Wichtigkeit, und eben um ihrer großen praktischen Erheblichkeit willen schärft sie die heilige Schrift so oft und so nachdrücklich ein. Denn 1) rührt die Materie ganz von Gott her: so muß er sie auch nach allen ihren Theilen auf das genaueste kennen; es hat dann alles seine bestimmte, seine ihm von Gott weislich angewiesene Stelle im Raume, und ist ein Gegenstand seiner Erhaltung. Wäre Gott aber nicht Schöpfer

sondern

sondern nur Baumeister der Welt, (nach der Meinung der Alten), so würde er die ihm fremde nicht von ihm herrührende Materie erst selbst müssen haben kennen lernen. Aber man kann dreist behaupten, daß er die Materie nicht kennen würde, wenn er sie nicht selbst gemacht hätte, (wie schon Malebranche schließt,) weil Er alle seine Erkenntniß lediglich aus sich selbst hat, nichts ihn lehren, nichts von außen her in ihm wirken kann. 2) Es kann auch der Baumeister sein einmal aufgeführtes Gebäude verlassen, ohne sich weiter darum zu bekümmern, außer etwa bey gewissen außerordentlichen Zufällen. Weil nun die Philosophen und Religionslehrer der heidnischen Welt fast alle von jener Vorstellung und dieser ihr gemäßen Vergleichung ausgingen, so ist es kein Wunder, daß die Begriffe derselben von der Vorsehung nicht rein und Gott anständig genug sind. Denn sie glaubten meistens, entweder, daß sich Gott gar nicht um die Welt bekümmere, oder daß sich seine Providenz wenigstens nicht auf das Geringe und Kleine in der Welt erstrecke. (So auch in den alten Mythen. Als Phaethon den Sonnenwagen irre geleitet hatte, da findet Zeus einmal nöthig, nachzusehn, ob das Himmelsgewölbe nicht Risse bekommen habe. Sonst bekümmert er sich nicht darum; denn es geht alles fort, wie die einmal aufgezogene Uhr.) Hieraus erhellt nun 3) daß die Theorie von der Schöpfung aus Nichts für die Lehre von der Vorsehung sehr wichtig ist, und folglich große praktische Erheblichkeit hat. Nur diese Ueberzeugung erweckt bey uns anständige und Gott würdige Begriffe von der Vorsehung, und lehrt uns, daß der Weltschöpfer nicht nur das Ganze kennt und dafür sorgt, sondern daß sich seine Kenntniß und Vorsorge auch auf jeden einzelnen noch so kleinen Theil des Weltalls erstrecken müsse. Daher sagten die Scholastiker ganz recht, die Erhaltung der Welt sey eine fortgesetzte Schöpfung. Darum kommt auch in der Bibel oft der Schluß vor: Eben deswegen, weil Gott alles in der Welt geschaffen hat, kennt und weiß er auch alles auf das genaueste; und nur von seinem Willen hängt allein die Erhaltung aller Dinge ab. S. Ps. 94, 8 — 11. Ps. 139. ganz.

[S. Kästner, Ueber die Lehre der Schöpfung aus Nichts und deren praktische Wichtigkeit, Göttingen 1770, 4., — und Prof. Heydenreich's Progr. Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo? Lips. 1790, (2 Bogen 4.). Er zeigt, daß dies die einzige vernunftmäßige Vorstellung von Entstehung der Welt sey.]

Anm. Der ganze Ausdruck selbst: aus Nichts schaffen, kommt eigentlich in den canonischen Büchern der Bibel nicht vor, wohl aber ist der Begriff biblisch. Der Ausdruck ist aus der vers. vulg. 2 Macc. 7, 28. ex nihilo fecit Deus coelum et terram, (griechisch ἐξ οὐκ ὄντων), und Hebr. 11, 3. steht τα μη φαινομενα, was dasselbe ist. Einige, auch Morus,

Morus, (p. 72.), verwerfen den Ausdruck, weil es so laute, als ob das Nichts die Materie wäre, woraus die Welt geschaffen sey. Aber diese Subtilität ist unnöthig, da auch in andern Fällen derselbe Sprachgebrauch vorkommt und von niemanden mißverstanden wird, z. B. es sey nichts in der Casse, — niemand da. Hier versteht keiner unter jenem eine vorhandene Materie, unter diesem eine Person.

3) Von dem Wesen der ersten Materie. Weil die alten Griechen die Materie für ewig und unerschaffen hielten, (Num. 2.), und glaubten, daß Gott erst als Werkmeister hinzugekommen sey, um daraus die Welt zu bilden: so kamen sie sehr natürlich auf die Vorstellung vom Chaos, το χαος, welches Wort einige von χαω, hio, vacuus sum, andere von χεω, fundo, ableiten, weil man es sich als etwas Bewegbares und Flüssiges dachte. Die Lateiner nannten es silva, (das Confuse, Ungeordnete, dann ungeordnete Materialien, woraus etwas gemacht wird, Cic. silva rerum, sententiarum, Plin. silva medicinae,) und die Griechen, als Plato und andere Philosophen, ὑλη, welches auch silva, dann materia bedeutet. Den Anfang der Dinge und die ungeordneten Elemente derselben dachten sie sich als eine finstere Luft, einen finstern Aether, und als etwas Flüssiges und Bewegbares, ohne Ordnung und Zusammenhang, als rudis indigestaque moles, Ovid. Met. I, 7 sq. Der ganze Gedanke ist aber mehr poetisch als philosophisch. Er ist Ausgeburt der Phantasie, aber nicht der reinen Vernunft. Denn der Philosoph sieht keinen Grund, warum vor der jetzigen Ordnung Unordnung hätte vorhergehn müssen. Aber der Dichter stellt sich vor, wie es etwa aussehn würde, wenn in der gegenwärtigen Welt alles zerstört und unter einander geworfen wäre. Dies nennt er Chaos, läßt die Elemente mit einander kämpfen, und endlich durch die Gottheit den Streit endigen. Die Griechen dachten sich übrigens die Entstehung des Weltalls unter dem Bilde einer leicht beweglichen und gährenden Masse, die Hebräer unter dem Bilde eines Baues, der eben so, wie die Materialien selbst, Gott zum Urheber hat. [Vergl. Paulus Abhandlung: „Das Chaos, eine Dichtung, nicht ein Gesetz für physische Kosmologie“, (muß Kosmogonie heißen), in den Memorabilien, St. 4., (Leipzig 1793, 8.,) Num. 3.] — Man hat aber auch in Moses Schöpfungsgeschichte das Chaos finden wollen, in dem תֹהוּ וָבֹהוּ, 1 Mos. 1, 2. Allein Moses sagt dies bloß von der Erde, sie wäre, nachdem Gott das Weltall (Himmel und Erde) schon hervorgebracht gehabt habe, noch wüste und leer, unausgebaut, unausgebildet gewesen. — Es liegt also darin gar nicht die Idee vom griechischen Welt-Chaos, nach welcher alles im Weltall in einer ungeordneten Masse zusammen lag, welche Masse Gott so wenig zum Urheber hatte, wie der Haufen Steine von dem Baumeister hervorgebracht ist, woraus er ein Gebäude aufführt. Uebrigens gehört die Geschichte der Meinungen alter und neuer Philosophen

über

über das Wesen und die Beschaffenheit der ersten Materie in die philosophische Geschichte. Hier nur so viel noch. Wir Menschen können uns von dem Grundstoff und den allerersten Bestand- oder Elementartheilen der daseyenden körperlichen Dinge keinen deutlichen Begriff machen, indem unsere Sinne nicht dazu eingerichtet sind, sie wahrzunehmen. Daß es aber dergleichen wirklich gebe, und daß jedes dieser Theilchen seine eigenthümlichen Verschiedenheiten von jedem andern habe, seine eigene Bestimmung, Größe, Gestalt u. s. w., das leidet wohl an sich keinen Zweifel. Denn sonst wäre keine Verschiedenheit, Mannichfaltigkeit und Veränderung in der Welt. Pythagoras ging schon davon aus, wenn er lehrte, daß die μονας der Ursprung und Grund aller Dinge sey. Denn aus der Verbindung mehrerer solcher Einheiten oder einzelnen Theile ist die Welt zusammengesetzt, so wie die Zahlen aus ihren Einheiten als Theilen bestehn und zusammengefügt werden. Dieser Gedanke leitete Leibnitz'en auf die Theorie von den Monaden. Nach seinen Begriffen sind die Monaden eigentlich das, was ursprünglich aus Nichts von Gott erschaffen ist. Aus ihrer Verschiedenheit und mannichfaltigen Verbindung sind die verschiedenen Dinge, und folglich die ganze Welt entstanden. Die Schöpfung aus Nichts ist also in der Monadologie ein Lehrsatz. Diesen Urstoff aber kennen wir nicht näher nach seiner wahren und innern Beschaffenheit, weil unsere Sinne so weit nicht reichen. Die feine Ausspinnung des atomistischen Systems hat daher auch keine innere Haltbarkeit in sich selbst, und kein praktisches Interesse, wie Kant richtig urtheilt. Wichtiger für uns ist die Dynamik, (die Lehre von den im Weltall wirkenden Kräften der Dinge,) als die Atomenlehre, oder die Lehre von den ersten Bestandtheilen der Dinge; man nenne sie nun Monaden, oder wie man sonst will. Nur muß man sich bey der ganzen Lehre von der ersten Materie keine Succession denken, daß Gott diesen Urstoff erst habe machen, sodann ausbilden, und allmählich zurichten müssen, ungefähr wie ein Künstler, welcher die Materialien zu seinem Kunstwerke nach und nach zurüstet und ordnet. (S. §. 20. über die Unveränderlichkeit Gottes.) Der Gedanke Gottes und die Ausführung des Gedankens ist eins, ist ein Akt bey Gott. Er spricht, es geschieht, u. s. w., Ps. 33, 9. Er spricht: es werde, und es wird, 1 Mos. 1, 3. Auch ist durch die Weltschöpfung in Gott selbst nichts verändert worden. Gott wollte von Ewigkeit her, daß die Welt zu einer gewissen Zeit seyn sollte. Morus umschreibt dies mit andern Worten p. 72. §. 2. [Vergl. hiezu und zu diesem Artikel D. Ziegler's Aufsatz: Kritik über den Artikel von der Schöpfung nach unserer gewöhnlichen Dogmatik, in Henke's Magazin für Religionsphilosophie, B. II. St. I., erste Abhandlung.]

§. 47.

Lehre und Ausdrücke der biblischen Schriftsteller von der Weltschöpfung überhaupt, und wie sie zu verstehn sind.

I. Die heilige Schrift giebt Gott durchgängig als Urheber und Schöpfer der Welt an, sowohl der Materie als der Form nach, (die alten Philosophen lassen ihn nur Urheber der Form, nicht aber der Materie seyn); und Moses geht gleich im Anfang seiner Geogonie von diesem Fundamentalsatze aus, 1 Mos. 1, 1. In der ganzen Bibel finden wir dies durchgängig als das Hauptunterscheidungszeichen des wahren Gottes angegeben. (S. Jes. 42, 5. Ps. 115, 3 f. Apostelg. 17, 24., und die übrigen §. 14. am Ende angeführten Stellen. Auch bey Morus, p. 72. §. 2. not. 1.). Man kann es als eine ausgemachte Sache ansehn, daß die Ewigkeit der Welt gewiß nirgends darin behauptet werde. (S. Ps. 90, 2. Ps. 102, 26., und oben von der Ewigkeit Gottes, §. 20.)

Indessen hat es immer auch christliche Philosophen und Theologen gegeben, welche die Ewigkeit der Welt oder auch der Materie, behauptet haben. Da Plato die Ewigkeit der Materie, (nicht der Welt,) lehrte, (§. 46.), so war nichts natürlicher, als daß ihm die Platoniker unter den ersten Christen auch hierin folgten. So behauptet Justinus der Märtyrer, (Apol I. 39.), daß Gott aus der ewigen, ungestalteten, formlosen Materie die Welt hervorgebracht habe. Jedoch scheint aus andern Stellen seiner Schriften zu erhellen, daß er die Materie dennoch ursprünglich auch von Gott als Urheber herleite, und darin also von Plato abging. — Die Scholastiker, die dem Aristoteles folgten, und dessen Meinung von Ewigkeit der Welt (§. 46.) vertheidigen wollten, lehrten, daß man behaupten könne, Gott habe die Welt von Ewigkeit her geschaffen, wobey denn ihre Abhängigkeit von Gott bliebe. Dieses behauptete auch schon Boëthius, im fünften und zu Anfang des sechsten Jahrhunderts. Andere wollten bloß die Möglichkeit des Satzes zugegeben haben. Die Scholastiker unterschieden so: Deus est aeternus; mundus est ab aeterno, sc. productus a Deo. Denn Gott habe doch das Vermögen gehabt, von Ewigkeit her zu wirken, und es sey kein Grund abzusehn, warum er nicht davon Gebrauch gemacht habe. — Es hat auch in neuern Zeiten unter den Protestanten Theologen gegeben, die diese Möglichkeit der Ewigkeit der Welt gelehrt haben. Einigen schien es sogar widersprechend, Gott, den Ewigen, nicht als ewigen Schöpfer zu denken. Auch Wolf behauptete, (in seiner Metaphysik), es könne aus der Philosophie nicht erwiesen werden, daß die Welt und das Menschengeschlecht einen Anfang gehabt habe. Die Welt wäre aber, wenn sie Gott auch von Ewigkeit her hervorgebracht habe, darum doch nicht

nicht auf eine solche Art ewig, wie Gott. Denn sie wäre in einer unendlichen Zeit, Gottt aber sey außer der Zeit. Vielleicht würde man besser sagen können: Die Ewigkeit (a parte ante) ist eine nothwendige Eigenschaft bey Gott, nicht aber bey der Welt; die Welt ist ewig, darum, weil es Gott wollte. Es ist aber keine innere Nothwendigkeit ihrer Ewigkeit vorhanden, wie bey Gott. — Mehrere Theologen, die Wolfen folgten, lehrten eben so, z. B. Ribow. Andern hingegen schien es, daß diese Behauptung dem menschlichen Verstande Gewalt anthue. Denn wenn man das Wort Ewigkeit im eigentlichen Sinne nimmt, nach welchem es die Zeit ausschließt, (§. 20.), so ist nicht abzusehn, wie man sagen könne, die Welt sey von Ewigkeit her von Gott geschaffen worden. Denn sobald wir uns denken, die Welt sey von einem andern hervorgebracht worden, so denken wir uns auch einen Anfang derselben. Ist aber ein Anfang da, so ist auch Zeit da, und diese Zeit schließt eben die Ewigkeit aus. Eine unanfängliche Reihe von anfänglichen Dingen, die auf einander folgen, ist eine bloß denkbare Idee, deren Realität aber einen Widerspruch enthält, folglich außer uns in den Dingen selbst nicht da seyn kann. Der Grund davon aber, warum wir durch alles Philosophiren darüber nie aufs Reine kommen, und sowohl beym Bejahen als Verneinen der Frage von der Ewigkeit der Welt immer Schwierigkeiten finden werden, liegt darin, weil alles dies ganz über unsere beschränkte menschliche Sphäre hinausgeht. Unsere Begriffe sind auf die Denkformen von Raum und Zeit eingeschränkt, darüber hinaus können wir nicht gehn. (S. §. 20. Num. 1.) Die Zeit entsteht erst dadurch, daß viele verschiedene Dinge auf einander folgen. Sie ist Vorstellungsform eingeschränkter Wesen, die nur eine Sache auf einmal denken können, wo also immer eine Vorstellung auf die andere folgen muß; außer ihnen aber ist sie nicht in den Dingen selbst. [S. Io. Ern. Schubert Diss. de impossibilitate mundi aeterni, Ienae 1741, und Kant's Kritik der reinen Vernunft.] — Schon zu den Zeiten des Augustinus fragte man: was Gott vor der Weltschöpfung gethan habe? Er antwortete darauf: Nescio, quod nescio. — Die einfache Lehre der Bibel ist, daß Gott von Ewigkeit den Rathschluß gefaßt habe, die Welt zu schaffen; nirgends aber sagt sie, daß er sie von Ewigkeit her geschaffen habe, sondern vielmehr das Gegentheil. (S. die Stellen bey Morus §. 2. not. 1. p. 72.)

II. Von der Schöpfung aus Nichts und der Art und Weise derselben nach den Aussprüchen der Schrift. [M. p. 72. not. 1.]

1) Was die Lehre von der Schöpfung aus Nichts betrifft, so ist von der Erheblichkeit derselben, ihren philosophischen Grün-

Gründen u. s. w. schon §. 46. gehandelt; auch ist bemerkt worden, daß sie in der heiligen Schrift gegründet sey. Also ist noch übrig, hier die vornehmsten Schriftstellen anzuführen, und vorläufig nochmals zu erinnern, daß die Bibel von einem Chaos in dem Sinne der griechischen Mythiker und Philosophen nirgends etwas erwähnt. Im Moses, im ersten Buche, und in allen übrigen biblischen Stellen ist immer der einfache große Gedanke: Gott habe die Welt, die nicht da gewesen sey, durch seinen Willen zur Wirklichkeit gebracht, d. i. mit andern Worten, aus Nichts geschaffen; er habe gewollt, daß das, was nicht war, wirklich seyn sollte, und es sey geschehn. [M. p. 72.] So sagt Paulus Hebr. 11, 3. „Durch das Vertrauen auf Gott (d. i. auf seine Aussage, Versicherung in der Schrift) sind wir gewiß, daß die Welt (αἰῶνες) durch den Machtspruch oder Willen (ῥήματι) Gottes geschaffen sey, (κατηρτίσθαι, כּוּן), so, daß aus Nichts das ward, was wir sehn, oder was da ist, (φαινόμενα und βλεπόμενα, was erscheint)". So βλέπεσθαι Joh. 16, 16. Also: τὰ μὴ φαινόμενα steht statt: τὰ οὐκ ὄντα, wie es Macc. 7, 28. heißt: Gott habe Himmel und Erde gemacht ἐξ οὐκ ὄντων. Auch rechnet man hieher Röm. 4, 17. Abraham vertrauete Gott, τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς, καὶ καλοῦντος (creanti) τὰ μὴ ὄντα, ὡς ὄντα. Allerdings sind die Redensarten hier von der Schöpfung aus Nichts hergenommen, jedoch werden sie hier uneigentlich auf Abrahams zahlreiche Nachkommenschaft übergetragen, die nicht da war, zu der gar kein Anschein war, die aber doch zur Wirklichkeit kam. קָרָא creare, producere, Jes. 41, 4. C. 44, 7. Auch Philo sagt: καλεῖν τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι. S. Carpzov zu Hebr. 11, 3. — Was nun in der alten Sprache heißt: Gott habe die Welt durch sein Wort, seinen Machtspruch geschaffen, oder durch den Hauch, der aus seinem Munde geht, das bedeutet immer so viel, als: Er habe gewollt, sie solle da seyn, da sie vorher nicht da war, oder: Er habe sie aus Nichts geschaffen. Ps. 33, 6. 9. 1 Mos. 1. Er sprach — es geschehe u. s. w. Vergl. §. 34. Nr. 5. In der Offenbarung 4, 11. heißt es: σὺ ἔκτισας πάντα, καὶ διὰ τὸ θέλημά σου εἰσι. בִּרְצוֹנוֹ Dan. 8, 4. C. 11, 3. 16. (ihre Existenz hing von seinem bloßen Willen ab).

2) Ueber die eigentliche Art und Weise, wie Gott die Welt aus Nichts, bloß durch seinen Willen hervorgebracht habe, läßt sich nichts bestimmen, und die Bibel sagt hierüber nichts. Wir können uns auch keinen Begriff davon machen, da wir nichts analoges haben. Uebrigens legt das neue Testament die Weltschöpfung gewöhnlich dem Vater bey, und in so fern Gott die Welt erschaffen hat und erhält, heißt er hauptsächlich Vater (πατὴρ πάντων). Die Theologen sagen: Creatio est opus Dei ad extra,

tra, quod Patri adscribitur appropriative s. terminative. [M. p. 72. not. 1.] Indessen wird sie auch dem Sohne oder λογῳ beygelegt, (s. §. 38. Num. 1.), als Joh. 1, 3. παντα δι᾽ αὐτου (λογου, V. 1. 2.) ἐγενετο, und ohne ihn ist nichts geschaffen. Eben so V. 10. ὁ κοσμος δι᾽ αὐτου ἐγενετο. Es soll hier das Verhältniß des Logos gegen Welt und Geschöpfe beschrieben werden. Die Partikel δια mit dem Genitiv bedeutet oft causam instrumentalem, (Luc. 1, 70.), aber auch efficientem, wie Röm. 1, 5., auch 1 Cor. 1, 9. (θεος, δι᾽ οὑ ἐκληθητε), auch Hebr. 2, 10. (θεος, δι᾽ οὑ τα παντα), und nach der Analogie anderer Stellen ist es auch hier so zu nehmen, z. B. Col. 1, 15 — 17. und Hebr. 2., wo es deutlich heißt: alles im Weltall sey von ihm geschaffen. S. §. 38. die angeführten Stellen. Alle diese Stellen aber haben einige Theologen uneigentlich ausgelegt wissen wollen, daß es eine bloße Prosopopöie sey, eine Personifikation des göttlichen Verstandes und der durch die Schöpfung ausgeführten Plane desselben, so wie es etwa Sprichwörter 8. von der Weisheit heiße, sie habe Gott bey der Weltschöpfung geholfen, er habe durch sie geschaffen. S. §. 37. und 41. Num. II. Dieser Erklärungsversuch wird besonders von denen gern angenommen, welche der Sabellianischen Theorie Beyfall geben, die aber gewiß nicht schriftmäßig ist. — Die richtigste und bibelgemäßeste, und dabey sehr einfache Ansicht ist wohl folgende: Da im neuen Testamente behauptet wird, der Sohn Gottes sey dem Vater gleich (ἰσα), so soll in allen Stellen dieser Art zu erkennen gegeben werden, daß er also auch in demselben Verhältniß gegen die Welt und gegen die sämmtlichen Geschöpfe in der Welt stehe, wie der Vater, und daß ihm daher alles das zukomme, was von diesem gesagt werde. Daher haben nun die Theologen den Canon: Opera Dei ad extra (attributiva) sunt tribus personis communia; nämlich weil eben damit angedeutet werden soll, daß sie einander gleich wären. S. §. 43. am Ende. — Die Arianischgesinnten aber haben zur Bestätigung ihrer Hypothese sich oft auf Hebr. 1, 2. berufen, wo es heißt: „Gott habe den Sohn zum Eigenthumsherrn (κληρονομον) über alles gesetzt, δι᾽ οὑ και τους αἰωνας ἐποιησεν", welches zusammen V. 3. dahin erklärt wird, Er (der Sohn) erhalte alles (φερειν παντα) durch seine Macht (ῥηματι δυναμεως). Die ganze Redensart, der Vater habe durch den Sohn die Welt geschaffen, kommt nur dies einzige Mal im neuen Testamente vor, daher auch Dr. Griesbach die Lesart ändern und statt δι᾽ οὑ και lesen will: διοτι και, (Progr. de mundo a Deo Patre condito per Filium, Ienae 1781), aber dazu ist doch kein hinlänglicher Grund vorhanden. Die Theologen erinnern übrigens hiebey wohl, daß aus diesem hier gebrauchten Ausdruck nicht folge, daß der Sohn geringer sey, als der Vater, wie die Arianer und Subordinatianer,

als

als Clark, dies daraus haben folgern wollen. Denn der, durch den ich etwas thue, ist darum nicht geringer als ich, sondern er kann mir gleich seyn, ja er kann sogar oft höher seyn, als ich; z. B. ich wirke jemanden durch den Minister eine Gnade vom König aus. Aus 1 Mos. 1, 2. haben die ältern Theologen auch beweisen wollen, daß dem heiligen Geiste, als Person betrachtet, Antheil an der Schöpfung ausdrücklich in der heiligen Schrift zugeschrieben werde. Es ist aber wenigstens nicht deutlich, daß diese Stelle von der Person des heiligen Geistes verstanden werden müsse. Gar nicht hieher gehört Ps. 33, 6. S. §. 50. 1.

3) Die vornehmsten Wörter und Redensarten, welche die Bibel von der Schöpfung der Welt und Erde gebraucht, sind folgende: a) בָּרָא, schaffen, hervorbringen, 1 Mos. 1, 1. und oft. Das Wort heißt aber nicht an und für sich: aus Nichts schaffen. Denn es wird oft von Hervorbringung aus einem schon vorhandenen Stoffe gebraucht, wie *κτιζειν*, z. B. 1 Mos. 1, 27., von Schöpfung des Menschen (aus Erde). Daher es selbst vom Geboren- und Gezeugtwerden gebraucht wird, z. B. Ps. 104, 30., oft auch parare, condere, facere. reddere bedeutet, z. B. Jes. 43, 7. 4 Mos. 16, 30. u. f. Vergl. §. 48. Num. I. b) Alle Wörter, die machen, bereiten, bilden anzeigen, als עָשָׂה, (daher מַעֲשֶׂה, Machwerk, Geschöpf, *ποιημα*, *ἐργον*). — יָצַר, bilden. — כּוּן, *καταρτιζειν*, bereiten, zurichten, Ps. 8, 4. Ps. 38, 18. Dies heißt es auch im Arabischen, und die davon abstammenden Substantive, Geschöpf. c) Alle Wörter, die vom Bau und von der Aufführung oder Grundlegung eines Gebäudes gebraucht werden. Sonderlich wird יָסַד (*θεμελιοω*, gründen, begründen) in der poetischen Sprache so von der Schöpfung der Erde gebraucht, Ps. 102, 26. Daher bey den griechischen Juden: *καταβολη κοσμου*, Joh. 17, 24. in Vergl. mit V. 5. und Eph. 1, 4. Bey den Hebräern wird die Erde als im Mittelpunkt der Welt befindlich angenommen und der Himmel als ein über sie ausgespanntes Zelt vorgestellt, wie es so dem Auge und übrigen äußern Sinnen vorkommt, und die Bibel folgt auch darin dem gewöhnlichen Redegebrauche ihrer Zeiten und des Volks überhaupt. Sie steht fest und unbeweglich, weicht nicht aus ihrer Bahn, und wird daher als auf Säulen gegründet vorgestellt, P. 104, 5. Auch von der Zeugung und Geschlechtsfortpflanzung wird בָּנָה gebraucht, 1 Mos. 16, 2., daher בֵּן der Sohn, (der Erbauer der Familie). d) Die Wörter, die so viel als reden, sprechen, rufen, (hervorrufen), gebieten bedeuten, z. B. אָמַר, קָרָא, worüber vergl. Num. 1., sonderlich wird die Schöpfung aus Nichts häufig damit anzeigt.

§. 48.

Eintheilung der Schöpfung, verschiedene Gattungen der Geschöpfe, Kenntniß derselben, Absichten Gottes bey Schöpfung der Welt, beste Welt.

I. Eintheilung der Schöpfung. Man theilt sie ein in creationem **primam s. immediatam**, und **secundam s. mediatam**. Die unmittelbare geschah, als Gott allen Arten von Dingen ihr erstes Daseyn gab, da vorher noch nichts gewesen war. Die mittelbare Hervorbringung der Geschöpfe geschieht nach der Vollendung der ersten Schöpfung, vermittelst der Fortpflanzung und bey lebenden Geschöpfen der Zeugung durch die Natur. Nach vollendeter Schöpfung wirkt Gott gewöhnlich nicht unmittelbar, sondern er wirkt durch die von Ihm festgesetzten und verliehenen Kräfte der Natur. (Man hüte sich aber hier vor dem Ausdruck im Unterricht: den Kräften der Natur überlassen. Denn er entfernt Gott gleichsam von uns. Man denkt es sich dann eicht menschlicher Weise: hat man jemand etwas überlassen, so bekümmert man sich selbst nicht mehr darum. Man glaubt nicht, wie viel durch solche Ausdrücke geschadet wird, besonders in einem Gottes vergessenen Zeitalter. Man sagt also besser: Gott wirkt es durch die Natur oder durch die von ihm der Natur (oder seinen Geschöpfen) mitgetheilten Kräfte.) Auch Moses sagt ausdrücklich, daß Gott den Geschöpfen von Anfang an das Vermögen, ihr Geschlecht zu erhalten und fortzupflanzen, beygelegt habe, 1 Mos. 1, 22. 28. Da aber Gott diese Einrichtung in der Natur gemacht hat, und da sie ohne seinen Beystand nicht bestehn kann, so werden deswegen auch alle Dinge in der Natur, die mittelbar hervorgebracht werden, (lebende und leblose,) mit vollem Recht Geschöpfe Gottes genannt. S. Hiob 10, 8. Cap. 33, 4. Ps. 139, 13 — 16. Auch die Bibel gebraucht die Wörter בָּרָא und Geschöpf auf beiderley Art: auf die erste, von der unmittelbaren Schöpfung, 1 Mos. 1, 1. 27. Cap. 2, 2 f. Jes. 45, 18. Ps. 148, 5.; auf die andere Art, von der mittelbaren Schöpfung, Ps. 104, 30. „es werden (neue) Menschen geschaffen, d. i. geboren". Deswegen werden auch בָּרָא und יָלַד als Synonyme verwechselt, z. B. populus creandus (נִבְרָא) Ps. 102, 19. und עַם נוֹלָד (nascendus) Ps. 22, 32. Daher bedeutet schaffen in der heiligen Schrift auch metaphorisch: erneuern, stiften, Urheber von etwas seyn, bereiten, Jes. 48, 7. Ps. 51, 12., auch κτιζειν und κτισις, Eph. 2, 10. 15. C. 3, 9. So auch bey dem lateinischen creare; als: Romulus creator urbis; Lucret. terra creavit genus humanum; creare regem, magistratum, etc. Daher ist alles Gute, was uns von Ge=

Geschöpfen Gottes und durch dieselben zufließt, recht eigentlich Gabe und Wohlthat Gottes, der ja den Geschöpfen die Kräfte verliehen hat, in der Absicht, daß sie zum Nutzen anderer angewendet werden sollen. Vergl. Hos. 2, 21 f. Matth. 6, 25 f. Apostelg. 17, 25 f. Daher sind wir auch für dieses Gute Gott Dank schuldig, Ps. 104, 1 f. und andere Stellen des neuen Testaments.

II. Ueber die verschiedenen Gattungen der Geschöpfe. Der Inbegriff der von Gott geschaffenen Dinge, die Welt, oder, wie es die Bibel auch nennt, das Heer, das Reich Gottes, ist so unermeßlich, daß wir nicht im Stande sind, nur einen kleinen Theil desselben völlig und auf einmal zu übersehn, und die Vollkommenheit, Schönheit und Harmonie des Ganzen gehörig zu würdigen. Es ist daher vernünftig und auch dem Vorgange der Bibel gemäß, das, was wir nicht auf einmal überschauen können, stückweise zu betrachten, es gleichsam in Theile zu zerlegen und in gewisse Fächer und Klassen zu bringen, und durch dieses Fachwerk der Beschränktheit unsers Verstandes zu Hülfe zu kommen. Die alten Hebräer nannten das Weltall Himmel, Erde und Meer, (§. 45.). Also war es natürlich, daß sie die Gattungen der Geschöpfe danach eintheilten; und der Verfasser des Ps. 103. nennt sie V. 22. sehr passend: die verschiedenen Gegenden (מְקֹמוֹת) oder Provinzen des Reiches Gottes, (aus deren Inbegriff das Weltall besteht). Von dieser Vorstellung gehn die alten hebräischen Propheten beständig bey Klassifikation der Geschöpfe aus. S. Ps. 148. und 104. Letzterer ist ein vortreffliches Lied über die Schöpfung und weise Einrichtung der Welt. Es werden die einzelnen Geschöpfe darin nach eben der natürlichen Ordnung durchgegangen, ihre Abhängigkeit von Gott gezeigt, ihr Nutzen, ihre Absicht und Bestimmung, am Himmel, auf der Erde und in den Gewässern. — Dahin gehören auch die erhabenen Beschreibungen Hiob 36. und 41., vergl. Ps. 145. 147. — Den lebenden Geschöpfen, (dem, was Odem hat, worin Lebensodem ist, wie Moses u. A. sagen,) giebt die Bibel durchgängig den Vorzug vor den leblosen, und sieht sie mit Recht als edleres, höheres und vollendeteres Kunstwerk Gottes an; und unter diesen auf der Erde, als das vorzüglichste, den Menschen. S. 1 Mos. 1, 26 f. und Ps. 8., der von der Würde des Menschen und seinen Vorzügen vor den übrigen Geschöpfen der Erde handelt, vornehmlich V. 4 — 9.; und diese Stelle ist recht eigentlich als weitere Ausführung und Kommentar über 1 Mos. 1, 26 f. anzusehn: er sey Gott gleich und Herr über die andern Erdgeschöpfe. Das ist der Mensch aber eben dadurch, daß er ein vernünftiges und moralisches Wesen ist, das Freyheit des Begehrungsvermögens besitzt, der-

gleichen

gleichen wir bey keinem andern Geschöpf der Erde finden. — Von der Eintheilung der Geschöpfe in sichtbare (körperliche) und unsichtbare (unkörperliche, geistige), die auch bey Paulus Col. 1, 16. vorkommt, s. §. 45. zuletzt. Zu der zweyten Klasse gehören die Engel und menschlichen Seelen. Der ganze Mensch aber gehört beiden Reichen zugleich an.

III. Ueber die Kenntniß der Geschöpfe Gottes, und den Nutzen und Gebrauch dieser Kenntniß in der Religionslehre. Die physikalischen oder Naturkenntnisse waren bey den Alten noch sehr unvollkommen. Sie blieben meistens bey den ersten Eindrücken stehn, welche die Oberfläche der Dinge auf die Sinne machte, ohne daß sie vermochten, in das Innere derselben tiefer einzudringen. Bey einer Nation, die noch so sehr in der Kindheit ihrer Kultur war, wie vor Alters die hebräische, kann man also keine tiefe und genaue Naturkenntniß erwarten, weil sie noch keine Empfänglichkeit dafür hatte; und wenn sie auch einige in Moses Geogonie haben finden wollen, so haben sie allerdings seinen Worten ihre Gedanken untergelegt, und ihre Kenntnisse erst hineingetragen. Die damaligen Hörer und Leser dieser Geschichte hatten auch für dies alles keinen Sinn, und würden es nicht verstanden haben. Die gebildetern Völker des Alterthums, sonderlich die Griechen und ihre Lehrlinge, die Römer, hatten es zwar hierin schon viel weiter gebracht. Da es ihnen aber noch sehr an den erforderlichen Werkzeugen und Hülfsmitteln fehlte, und da sie oft mehr auf Schlüsse a priori, als auf Erfahrung baueten; so kann ihre Naturkenntniß im Ganzen mit der jetzigen gar nicht verglichen werden, ob sie gleich in einzelnen Theilen für ihr Zeitalter schon viel geleistet haben, wie aus den Werken des Aristoteles, Theophrast, Hippokrates, Galen, Plinius, Seneca u. A. erhellt. Aber erst in den neuern Zeiten, vorzüglich seit dem funfzehnten Jahrhundert, haben Europens Völker hierin allmählich beträchtliche Fortschritte gemacht, seitdem man durch Hülfe neu erfundener Handgriffe, Maschinen und Instrumente, (als der Fern- und Vergrößerungsgläser u. s. w.,) tiefer ins Innere der Natur eingedrungen ist. Diese Bemerkungen über das Studium der Natur werden darum hier gemacht, nicht nur, weil dies Studium der Natur und die mehrere Verbreitung richtiger Naturkenntnisse zur Geisteskultur und zur Veredlung des Menschen in mancherley Hinsicht ganz ungemein viel beyträgt, sondern auch hauptsächlich deswegen, weil die Sache mit der Religion in sehr naher Verbindung steht. Also ist es für jeden wissenschaftlich Gebildeten und besonders für den Religionslehrer recht eigentlich Pflicht, sich damit bekannt zu machen, und auch das Volk und die Jugend davon zu belehren, so weit sie diese Dinge fassen können. Folglich gehört dies allerdings zu den Studien des künftigen Religionslehrers des Volkes und der Ju-

Jugend, aber so, daß es immer zu religiösen Zwecken von ihm benutzt werde. Es kann und soll also benutzt werden: 1) Als eine sehr leichte und faßliche Anweisung zur Kenntniß des Daseyns und der Eigenschaften Gottes und zur Anleitung zu einem dieser Kenntniß gemäßen Sinn und Verhalten. (S. mehreres §. 15. Num. I., wo auch physico-theologische Schriften erwähnt sind, und M. p. 74. §. 4. und 5.) 2) Zur Verhütung und Ausrottung des Aberglaubens und seiner schädlichen Folgen. Der Abergläubige nimmt solche Dinge als wirklich an, oder erwartet sie als wirklich, deren Wirklichkeit zu erwarten oder zu glauben, man keinen Grund hat. Dies ist seine eigentliche Seelenkrankheit. Das einzige zweckmäßige Gegenmittel ist also, daß er lernt, die Wirklichkeit der Dinge richtig zu beurtheilen, oder recht zu beobachten, und die Zeugnisse gehörig zu prüfen und aus Beobachtungen und Zeugnissen richtig zu schließen. Der Abergläubige hält daher leicht eine natürliche oder mittelbar bewirkte Sache für etwas übernatürliches und unmittelbar bewirktes, läßt sich durch Betrügereyen und Blendwerke täuschen. Der Ungrund solcher falschen Meinungen läßt sich durch nichts augenscheinlicher und mit mehrerm Erfolg zeigen, als durch gründliche physikalische Kenntnisse und deren Anwendung, indem man darthut, daß eine solche für übernatürlich gehaltene Sache natürlich zugeht. Dies wirkt stärker, als alle Gesetze gegen abergläubige Gebräuche, Zauberey, Zeichendeuterey, und thut mehr, als alle harten Strafen, die darauf gesetzt sind. Denn auch die besten Gesetze und Anordnungen der Art helfen wenig, wenn nicht die erste Quelle solcher abergläubigen Meinungen aufgesucht und durch zweckmäßige Belehrung abgeschnitten oder verstopft werden kann. Selbst die weisen Mosaischen Gesetze dieses Inhalts konnten schon eben daher nicht genugsam bey den Israeliten wirken. — Also dies ist allerdings ein sehr wichtiger Gegenstand des Volks- und Jugendunterrichts, da es zur Geisteskultur, Sittenverbesserung, ächten Religiosität und ganzen Glückseligkeit des Menschen so viel beyträgt. Schon Cicero hat hierüber eine treffliche Stelle, de Fin. I, 19.: omnium rerum natura cognita (d. i. durch vollständige, physikalische Kenntnisse) levamur superstitione, — non conturbamur ignoratione rerum, e qua ipsa horribiles saepe exsistunt formidines; denique etiam morati melius erimus (moralisch besser werden). [Vergl. als gründliche Bestreitung des Aberglaubens überhaupt: Bayle's Schrift von den Kometen, franz. Amsterd. 1722 u. f., 4 Thle, und deutsch Hamburg 1741, 4 Thle, 8., und zur Erklärung vieler vom Volk für übernatürlich und als Zauberey angesehener Dinge: Wiegleb's natürliche Magie, fortgesetzt von Rosenthal.] — Vor dem Volke muß aber alles, was gelehrte Spekulation und Hypothese ist, wegbleiben, und bloß das gesagt werden, was dem minder ausgebildeten Verstande der

Un-

Ungelehrten faßlich ist. Der Religionslehrer soll darüber auch nicht als eigentlicher Physiker lehren, und dazu es vortragen, um das Volk in der Naturlehre selbst zu unterrichten. Dies ist nicht sein Beruf. Er soll es nur als Mittel gebrauchen, dem Volke Andacht und Ehrerbietung gegen Gott einzuflößen, es religiöser, zutraulicher gegen Gott, glücklicher und mit seinen Schicksalen zufriedener zu machen. Es muß daher immer in Verbindung mit den positiven Wahrheiten der christlichen Religion geschehn, und nicht so, daß es gemißbraucht werden könne, diese zweifelhaft oder verdächtig zu machen. [Vergl. über den Inhalt öffentlicher Religionsvorträge an erwachsene Christen, in Flatt's Magazin, St. I. Num. 7. und St. V. Num. 3.]

IV. Absichten Gottes bey der Weltschöpfung. Die heilige Schrift sagt ausdrücklich, daß alles, was Gott gemacht hat, gut ist, d. i., daß es gerade die Absicht erfüllt, wozu es von Gott hervorgebracht ist. Dies drückt Moses so aus, daß Gott am Ende der Schöpfung sein Wohlgefallen über alles, was er gemacht, bezeigt habe, 1 Mos. 1, 31. Die Wahrheit dieses Satzes, daß Gott allen Geschöpfen den möglichsten Grad der Vollkommenheit gegeben habe, erhellt aus seiner Weisheit und Güte. S. §. 24. und 28. Entweder ist jene Theorie davon ungegründet, (quod non potest esse), oder dieser Satz hat seine Richtigkeit. Nach seiner höchsten Weisheit und Güte konnte Gott nichts anderes als das Beste wählen. Hierauf gründet sich der Lehrsatz von der besten Welt, der zwar auch schon bey den Alten deutlich vorkommt, (als bey Plato und den Stoikern; Plato lehrte, wie Seneca sagt Ep. 65., Deus mundum fecit, quam optimum potuit), den aber in neuern Zeiten besonders Leibnitz in seiner Theodice, Th. I. Cap. 8., recht bestimmt vorgetragen, und Wolf in seiner Metaphysik u. A. weiter ausgeführt haben. Nämlich, wenn man voraussetzt, daß sich Gott mehrere Welten als möglich habe vorstellen können, so muß die gegenwärtige Welt, die er den übrigen vorgezogen und daher zur Wirklichkeit gebracht hat, die beste seyn. Denn wäre sie das nicht, so würde folgen, daß Gott das Geringere und Unvollkommnere dem Besten und dem Vollkommnern habe vorziehn können, und dies würde eine Unvollkommenheit in Absicht seines Verstandes und Willens anzeigen. Gott sah, als er die Welt schuf, alle Geschöpfe, ihre Beschaffenheit, ihre Handlung und Verbindung in der Reihe der Dinge auf das deutlichste und untrüglichste voraus. Gleichwohl mußte Gott bey Schöpfung der Welt die besten Absichten haben, und zu Erreichung derselben die besten Mittel anwenden können, (§. 24. und 28.). Auch ist seine Macht so uneingeschränkt, daß ihn nichts hindern konnte, der Welt eine andere Einrichtung zu geben, oder, (was dasselbe ist,) eine andere Welt zu schaffen. Da er nun aber die

die gegenwärtige Welt geschaffen hat, so folgt, daß sonst keine zur Erreichung der göttlichen Absichten tauglicher gewesen ist, als diese. Seine Absicht oder sein letzter Zweck, den er bey Schöpfung der Welt hatte, ist zwar uns eigentlich nicht bekannt, denn Gott hatte viele Zwecke, die wir nicht wissen, und von denen wir nicht einmal etwas ahnen, [s. M. p. 75. §. 6.]; aber sofern wir uns die Absicht Gottes in Beziehung auf seine Geschöpfe denken, und nur so können wir sie uns denken, ging sie dahin, jedem seiner Geschöpfe denjenigen Grad von Vollkommenheit und Wohlseyn zu Theil werden zu lassen, dessen dasselbe fähig und empfänglich ist. Dies heißt nun in der heiligen Schrift: er schuf alles zu seiner Ehre, (besser: Verherrlichung,) nämlich in Beziehung auf uns vernünftige Geschöpfe, die wir seine Majestät und seine herrlichen Eigenschaften aus den Geschöpfen sollen erkennen lernen, und dies ist genug für uns, daß wir uns der Welt weise bedienen sollen. Wenn es so erklärt wird, ist der Satz der Theologen richtig und bibelmäßig: Gott habe seine Ehre zum höchsten Zweck bey der Schöpfung der Welt gehabt. S. hierüber mehreres §. 24. I. §. 18. Num. 1. Anm. Wenn nun der Satz von der besten Welt auf diese Art bestimmt wird, und jene Voraussetzung, (daß mehrere Welten möglich waren,) gegründet ist, so ist es ein richtiger Satz. Weil aber Leibnitz und Wolf behaupteten, daß auch die beste Welt ohne Unvollkommenheit, Uebel und Sünde nicht habe seyn können, (wovon unten in den Artikeln von der Vorsehung und vom Sündenfalle mehreres): so konnten dies viele der damaligen Theologen mit ihren gewöhnlichen Theorien und Terminologien nicht vereinigen, und meinten, daß Gott durch diesen Satz zum Urheber der Sünde gemacht werde, als Buddeus, Lange, Weismann, u. A. [S. Baumeister Historia doctrinae recentius controversae de mundo optimo, Gorlit. 1741.] — Nach den Grundsätzen der Kant'schen Philosophie wird die Theorie vom Optimismus verworfen, als unerweislich und auf willkührlichen Begriffen von den sittlichen Eigenschaften Gottes beruhend. Kant's Einwendungen gegen diesen Satz oder eigentlich gegen den Mißbrauch desselben kann man kennen lernen aus seiner Kritik der Urtheilskraft, Berlin 1790, 8., und aus Rehberg's Verhältniß der Metaphysik zur Religion, Abschn. 5. und 6., der sie mit Erinnerungen begleitet.

§. 49.

Ueber die Mosaische Nachricht von der Schöpfung, über den Zweck derselben, und über die verschiedenen Grundsätze und Hypothesen, die man zu ihrer Erklärung angewendet hat. [M. p. 73. §. 3.]

I. **Ueber den Zweck des Moses bey dieser Erzählung und über den Ursprung dieser Erzählung.** Auf diese Art wird gleichsam der Standpunkt festgesetzt, wo man stehn muß, wenn man das Ganze in seinem Zusammenhange übersehn will. Moses schrieb allerdings zunächst für seine Nation, die Israeliten. Aus den damaligen Bedürfnissen dieser Nation, (die wir selbst aus Moses Büchern am besten kennen lernen,) läßt sich auf Moses Rücksichten, die er dabey nahm, am sichersten schließen. 1) Eine Hauptrücksicht war, zu zeigen, daß der von den Israeliten verehrte Gott derjenige sey, von dem alle Dinge ihr Daseyn erhalten hätten, daß also dieser Nationalgott auch Gott und Herr der ganzen Welt sey; kein so eingeschränktes Wesen, wie man sich damals die Nationalgottheiten gewöhnlich dachte. Die Israeliten hatten einen sehr starken Hang zu der damals fast allgemeinen Vielgötterey. Auch viele unter ihnen, die den Gott Jehovah wirklich als Nationalgott verehrten, hielten doch die übrigen heidnischen Götzen gleichfalls für Götter, unter denen aber andere Völker und Länder ständen. Sie glaubten daher häufig, daß Jehovah nur Gott ihrer Nation, ihres Landes sey, nicht der ganzen Erde, oder der Welt. S. §. 16. Sie beteten ihn häufig unter Bildern an, als unter den Bildern der Thiere von allerley Art, (da sie in Aegypten den Bilderdienst gesehn hatten), z. B. des goldenen Kalbes, 2 Mos. 32. Daher Moses so strenge Gesetze gab, beides gegen Bilder- und Götzendienst. 2 Mos. 20, 4. 5 Mos. 4, 15 — 17. Viele unter den Israeliten verehrten auch die Gestirne. S. die angeführten Stellen. Hier wird nun recht augenscheinlich gezeigt, daß der Gott, den die Israeliten verehrten, Schöpfer und Herr des ganzen Weltalls sey; daß der Himmel und die Gestirne, so wie die Erde und alle Geschöpfe auf derselben, lediglich sein Werk seyen; und daß nicht mehrere Götter, sondern nur Einer, dies alles hervorgebracht habe. Alles dies sey von ihm zum Besten des Menschen und zum Nutzen und Dienst desselben geschaffen; aber nicht dazu, daß er es göttlich verehren solle; vielmehr sey der Mensch von Gott zum Herrn und Gebieter der Erde und ihrer Geschöpfe eingesetzt worden. Alles dies war um so nöthiger, da die alte Gesetzgebung und Religionsunterweisung fast immer von Kosmogonien begann, wie bey den Phöniziern, Griechen und andern

Völkern. Die Israeliten erwarteten also dergleichen auch von Moses; und es war zugleich deshalb nothwendig, um die andern falschen Kosmogonien zu berichtigen. 2) Außerdem hatte auch Moses die Absicht, mehrere seiner positiven Anordnungen und Gesetze unter den Israeliten durch diese Nachricht zu beglaubigen, und desto eindrücklicher und feyerlicher zu machen. Dahin gehört selbst das, was Moses beym vierten Tagewerk (V. 14.) von dem Nutzen und Gebrauch der Sonne und des Mondes zur Zeitrechnung sagt, da bey den Israeliten nach Monden und Mondjahren gerechnet wurde, und Moses auch Feste und Volksfeyerlichkeiten danach bestimmt. Vergl. 2 Mos. 12. 3 Mos. 15, 5. 7. Ganz vorzüglich aber muß dahin gerechnet werden, was Moses von dem siebenten Tage sagt, Cap. 2, 2. 3., an welchem Gott, nach vollendeten Tagewerken, geruhet habe. Diese Verse sind ein Scholion zum ersten Capitel, und geben die Absicht und Beziehung auf die Sabbathsverordnung deutlich zu erkennen. Dies ist nun augenscheinlich klar, wenn man 2 Mos. 20, 8 — 11. damit vergleicht. Denn da heißt es bey der Mosaischen Sabbathsverordnung ausdrücklich, es solle am Sabbath nicht gearbeitet werden, weil Gott gleichsam auch nur sechs Tage gearbeitet, und am siebenten geruhet habe. Darum habe Gott den siebenten Tag geweihet (בֵּרַךְ), und zu einem Festtag eingesetzt (הִקְדִּישׁ). Wie hätte nun dieser feyerliche Rekreationstag der Nation wohl heiliger und wichtiger gemacht werden können, als auf diese Weise? Er sollte also ein feyerliches Schöpfungsfest seyn, wo sie dem Gott zu Ehren, der sie und die ganze Welt geschaffen hat, von ihrer Arbeit ruhn und diese Ruhe zur Andacht und zu seiner Verherrlichung anwenden sollten. Daher auch die israelitischen Sabbathslieder Lobgesänge auf die Größe Gottes waren, die aus seinen Geschöpfen hervorleuchtet, z. B. Ps. 92, 1. Die Sache ist so klar, daß auch bereits verschiedene Kirchenlehrer auf diese Gedanken gekommen sind, z. B. Philoponus, im sechsten Jahrhundert, (in Hexaëmer. L. I. c. 3.). Sehr scharfsinnig hat Eichhorn diese Idee auszuführen gesucht, in seiner Urgeschichte, Repertor. für bibl. Lit. Th. IV. S. 129 — 172. Leipz. 1779., und Eichhorn's Urgeschichte, herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von Dr. Joh. Phil. Gabler, Altorf und Nürnberg, 1 Th. 1790, 8., und des zweyten Theils erste Abtheilung, daselbst 1791. [Vergl. Gabler Neuer Versuch über die Mosaische Schöpfungsgeschichte aus der höhern Kritik, Altorf 1795, 8., und Vater in seinem Commentar zu dem Pentateuch, Th. III.] Er behauptet aber darin auch, daß lediglich um dieser Ursache willen die ganze Erzählung von Moses gedichtet sey. Aber dies ist nicht zu erweisen, und man verwickelt sich dadurch in neue Schwierigkeiten. Für Selbstdichtung Mosis kann man diese Geschichte nicht halten, da man auch bey andern seiner wichtigsten Gesetze nirgends findet, daß er zur Empfeh-

Empfehlung derselben Erzählungen gedichtet habe. Andere meinen, er habe die Erzählung davon vorgefunden und diese benutzt zur Bestätigung seiner Anordnung. Daß dies wirklich der Fall gewesen sey, kann zwar eigentlich nicht bewiesen werden, da er selbst nichts davon sagt: aber es könnte geschehn seyn, und dadurch würde auch der Verfasser der Genesis nichts verlieren. Schon Astrüc (Coniectures sur les mémoires originaux, dont il paroit, que Moses s'est servi pour composer le livre de la Genése. Bruxelles 1753, 8.), und Jerusalem (Briefe über die Mosaische Schrift und Philosophie, Braunschw. 1762, gr. 8.) haben darzuthun gesucht, daß sich Moses bey Abfassung des ersten Buches alter mündlich fortgepflanzter Erzählungen und schriftlicher Denkmäler bedient habe, die zum Theil aus der antediluvianischen Welt herrührten. Die Absicht des Verfassers war allerdings, (wie die folgenden Capitel des ersten Buches lehren,) solche ehrwürdige Reste des Alterthums, die aus dem patriarchalischen Zeitalter überliefert waren, in der Genesis aufzubewahren. Wenn nun augenscheinlich ist, daß Moses gleich beym zweyten und dritten Capitel dergleichen gebraucht hat, (wie auch Eichhorn von diesen Capiteln behauptet); so ist kein Grund abzusehn, warum er die ganze Erzählung in Cap. 1. selbst gedichtet haben sollte. Die alten mündlich oder schriftlich aufbehaltenen Erzählungen und Religionsunterweisungen gingen ohnehin gewöhnlich von Kosmogonien aus, es kann also hier gar wohl eine uralte Nachricht gewesen seyn, die Moses entweder wörtlich, wie er sie vorfand, eingerückt oder auf seine Weise bearbeitet hat. Indessen bleibt es doch immer nur Hypothese, die künstliche Zusammensetzung. — Die Zahl Sieben ist im ganzen Oriente von den ältesten Zeiten her eine heilige Zahl gewesen. Hierin, sagen einige, liegt der Grund zu der Vorstellung von der bis zum siebenten Tage dauernden Schöpfung. Aber womit kann dies erwiesen werden? Mit eben dem Rechte kann man es auch umkehren, und sagen: Weil die Nachricht von der siebentägigen Schöpfung in der alten vor- und nachdiluvianischen Welt allgemein verbreitet war, so ist darum diese Zahl als heilige Zahl angenommen worden. Niemand ist im Stande, das Gegentheil hievon zu erweisen. Solche Hypothesen führen nie zu einem sichern Resultate. Was den Sabbath betrifft, so ist dieser nicht erst von Moses eingesetzt, sondern ein älteres Herkommen, (wie auch Michaelis im Mosaischen Rechte und andere dies mit mehrern Gründen behaupten) obgleich Moses für nöthig fand, der Feyer des Sabbaths wegen neue Gesetze zu geben. Zwar hält Eichhorn diese Behauptung für ungegründet, allein seine Beweise sind nicht zulänglich. Denn wir finden doch wirklich schon vor der Mosaischen Gesetzgebung diesen Tag als Ruhetag unter den Israeliten gefeyert, 2 Mos. 16, 23. Er heißt da schon Sabbath Jehoven zu Ehren und heiliger Ruhetag. — [Vergl. I. W. Rau Progr. de fictione Mo-

Mosaica, falso adserta. Erlang. 1779. Beck, De fontibus sententiarum de creatione. Lips. 1782. 4. Paulus Abhandlung über die Anlage und den Zweck des ersten und zweyten Fragments der ältesten Mosaischen Menschengeschichte, in dessen neuem Repertor. für bibl. und morgenländ. Lit., Th. II. Num. 5., (Jena 1790, gr. 8,), Cap. 1. sey ein alter Sabbathsgesang, dessen ganze Anlage sich auf die Abtheilung in sechs Arbeitstage und einen Ruhetag gründe.]

II. Folgerungen, die sich aus dem, was von dem Zweck und Ursprung dieser Erzählung im Allgemeinen gesagt ist, zur Erklärung derselben ziehen lassen. Wenn das Num. 1. Bemerkte richtig ist, so wird man bey Erklärung der Schöpfungsurkunde folgendes als Regeln und Grundsätze annehmen müssen:

1) Moses schrieb nicht als Physiker oder Naturlehrer, mit dem Zwecke, seine Erzählung als Grundlage einer wissenschaftlichen Physik aufzustellen, [M. p. 73. § 3. unter Num. 2.]; er hatte auch eigentlich nicht zur Absicht, die Art und Weise als Physiker zu zeigen, wie die einzelnen Dinge geschaffen worden. Viele hatten ehedem den Grundsatz, (wie auch bey den Juden,) daß die Bibel ein allgemeines Repertorium aller und jeder Kenntnisse sey, nicht allein der Glaubens- und Sittenlehren. Man suchte wenigstens die ersten Keime derselben darin auf; und da man nach und nach größere Fortschritte in gelehrten Kenntnissen, z. B. in physikalischen, machte, so trug man diese in die Bibel hinein, welches bey den häufig sehr allgemeinen, vielumfassenden biblischen Ausdrücken oft vielen Schein hatte. Man vergaß dabey ganz die wahre Bestimmung der Bibel. Daher auch die allegorische Erklärungsmethode so vielen Beyfall fand. So erging es unter den Griechen den Schriften des Homer und anderer alten Dichter, und so auch unter den Juden und Christen dem Moses. Jeder trug dann in diese Urkunde sein System hinein, und fand es dadurch bestätigt, ohne zu erwägen, daß diese Reihe von gelehrten Kenntnissen für jenes Zeitalter und überhaupt für das Volk gar nicht gehörte. Weder der Schriftsteller konnte sie haben, noch auch sein Publikum sie fassen. Die ganze Vorstellung von der Schöpfung der Welt ist so einfach als möglich, wie sie sonderlich dem damaligen Kindheitsalter der Welt und dem gemeinen Menschenverstande am faßlichsten war; und je mehr man sich mit den herrschenden Vorstellungen und Bedürfnissen der Menschen bekannt macht, und sich darein gleichsam einstudirt, desto richtiger und glücklicher wird man sie erklären, und desto mehr im Geiste des Urhebers. Denn Gott redet in der Bibel mit Menschen menschlich, und nicht in einer Sprache, die über die Fassung der meisten hinausgeht, wie es die Gelehrten immer gern haben wollten. Und man möchte sagen: Wohl dem

großen

großen Haufen des Volks, daß die Gelehrten nicht bey Abfassung der Bibel zu Rathe gezogen sind! — Im siebzehnten Jahrhundert, da das Studium der Physik mehr emporkam, wurde es unter den christlichen Auslegern, (die das vorhin bemerkte Princip annahmen,) sehr gewöhnlich, physikalische Systeme aus Moses herzuleiten oder in Moses hineinzutragen. Ersteres that sonderlich, in der besten Meinung, der sonst sehr verdiente Joh. Amos Comenius, in seiner Synopsi physices ad lumen divinum reformatae, dem viele folgten. Letzteres geschah vornehmlich im siebzehnten Jahrhundert zuerst von vielen Anhängern der Cartesianischen Philosophie. Man glaubte viele von den ganz eignen Sätzen des des Cartes deutlich in Moses zu finden, und er selbst schien der Meinung zu seyn. S. z. B. Joh. Amerpoel, (Cartesius Mosaizans), Beaufort, Rambert u. A. — Im achtzehnten Jahrhundert und in den neuern Zeiten ist es eben so gegangen, und man hat die verschiedenen ersten Lehrgebäude der Naturforscher, Newton's, Wolf's, Büffon's, Bergmann's, alle in Moses zu finden gemeint, oder wenigstens mit ihm zu vereinigen gesucht. Aber Moses will die Bemerkungen der Physiker und Astronomen so wenig bestätigen, als ihnen widersprechen. Alle Berechnungen, Entdeckung vermeinter Widersprüche und Hebung derselben werden hier großentheils zur Unzeit angebracht. [Manches der Art s. in Silberschlag's Geogonie, oder Erklärung der Mosaischen Erderschaffung nach physikalischen und mathematischen Grundsätzen, 3 Theile. Berlin 1780—83. Vergl. Desselben neue Theorie der Erde. Berlin 1764. Viele sehr gute physikalische Bemerkungen, aber auch manche gewagte und weniger haltbare. S. auch de Luc Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme. à la Haye 1779. 6 B. 8. Viel Brauchbares zur Geschichte der Meinungen u. s. w. ist gesammelt in Dr. Rosenmüller Antiquiss. telluris historia, Ulmae 1776, 8.]

2) Die Beschreibung der Schöpfung ist ganz so abgefaßt, daß dabey für die gemeine Fassungskraft der Menschen, sonderlich im damaligen Zeitalter, gesorgt ist, und es ist, wie schon bemerkt, nicht unwahrscheinlich, daß Moses aus alten schriftlich aufgezeichneten Urkunden geschöpft habe. — Das eigentliche Hauptthema steht V. 1. Dies wird denn nicht für gelehrte Physiker und Mathematiker, sondern nach der gewöhnlichen Fassungskraft sowohl der Menschen überhaupt als auch besonders jenes Zeitalters V. 2. u. f. weiter ausgeführt. Die Ausführung desselben ist ganz einfach und populär, und die Darstellung der sechs Tagewerke ist wie ein Gemählde zu betrachten, worauf stückweise vorgestellt wird, wie Gott gleichsam als ein menschlicher Werkmeister sein Tagewerk sich vorsetzt und zu Stande bringt. Dadurch wird dem gemeinen Menschen

schenverstande die Vorstellung von der Schöpfung erleichtert und recht anschaulich gemacht, daß er sich dabey etwas Deutliches zu denken weiß, und daß er es mit Theilnehmung liest oder hört. Viele Neuere (Paulus) sind der Meinung, daß dies alles nach Moses oder des ältern Verfassers Absicht ein bloßes Philosophem über die Schöpfung sey, wie sie etwa habe seyn können, und daß Moses selbst es nicht für wirkliches Faktum habe ausgeben wollen. Es ist wahr, daß bey der ganzen Erzählung, als Faktum betrachtet, uns manche Schwierigkeiten bleiben; aber dies berechtigt uns nicht, zu behaupten, daß Moses nicht die Absicht gehabt habe, es als wirklich geschehene Begebenheiten vorzustellen. Vielmehr erhellt aus andern Stellen des Moses deutlich, daß er es als Thatsache habe erzählen wollen. Denn er beruft sich anderwärts selbst darauf, (wie Morus richtig bemerkt,) als auf rem in facto positam, (p. 73. §. 3. n. 2.), z. B. 2 Mos. 20, 11. Cap. 31, 17. Es liegen in der ganzen Darstellung folgende Sätze: a) Zu zeigen, daß das Weltall einen Anfang der Existenz gehabt habe, und daß Gott der Urheber desselben sey, (Cap. 1, 1.). Nach Moses ist also die Welt nicht ewig, und Gott ist von der Welt ganz verschieden. b) Daß die Einrichtung, die Verbindung und Bestimmung aller daseyenden Dinge allein von Gott herrühre, V. 2. u f. c) Daß das Weltall und besonders unsere Erde zwar nicht auf einmal, aber doch in einer ziemlich kurzen Zeit von Gott in die Form und Verfassung gebracht sey, worin sie sich jetzt befindet. — [Einzelne sehr gute Bemerkungen, die zur rechten Behandlung dieser Erzählung benutzt werden können, s. in (Herder's) Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts, (Commentar über die ersten Capitel des ersten Buchs Moses, und Vergleichung der Erzählung anderer Nationen,) 4 Thle, Riga 1774 — 76, gr. 4. Nur ist der Vortrag oft sehr dunkel und räthselhaft, und vieles auf Hypothesen gegründet. S. Beurtheilung in der Allgem. deutschen Bibl. Th. 25. u. 30. Vorzüglich aber gehört hieher die Eichhorn'sche Urgeschichte, Repertorium für bibl. Literat., Th. 4., (Leipzig 1779), und herausgegeben von Gabler mit Anmerkungen, Altorf 1790 u. f., 2 Theile. Mehrere Aufsätze von Dr. Paulus und andern in seinem Repertorio und Memorabilien und theolog. Journal. Ilgen's Urkunde des Jerusalem'schen Tempelarchivs, und Vater's Commentar über den Pentateuch.]

3) Nach Moses Erzählung ist der Erdboden und das jetzt darauf wohnende Menschengeschlecht ungefähr sechstausend Jahr alt. Ich sage: ungefähr. Denn Moses liefert keine eigentliche Chronologie, und aus den Genealogien der Altväter kann man die Jahre nicht mit Zuverlässigkeit berechnen, weil nur immer die merkwürdigsten Geschlechter und deren Häupter aufgezeichnet, und oft ganze

weniger

weniger merkwürdige Generationen und Namen vorbeygelassen sind, wie dies in den orientalischen Genealogien gewöhnlich geschieht, auch Matth. 1. der Fall ist. Auch ist in Absicht der Jahreszahlen große Verschiedenheit und Abweichung vom jetzigen hebräischen Text in dem Cod. Sam. und in den LXX, wiewohl die Lesarten unsers hebräischen Textes im Ganzen weit mehr für sich haben, als jene. — Nach der Vorstellung anderer Nationen ist das jetzige Menschengeschlecht viel älter, z. B. der Chinesen und Indier. So viel Schwierigkeit die ganze Sache an und für sich hat, so ist es doch sonderbar, daß Voltaire u. a. Gegner der Bibel jene ungeheuren, sich auf nichts gründenden Berechnungen leichtgläubig genug für wahr angenommen, und den Angaben, die man aus Moses hernehmen kann, so parteyisch vorgezogen haben. Daß die Mosaische Behauptung vom jüngern Ursprung des Menschengeschlechts richtig sey, haben manche aus dem neuern Ursprunge der Künste und Wissenschaften unter den Menschen bestätigen wollen, und aus mehrern andern Gründen, die aber für sich allein nicht entscheiden. — Aber es ist hiebey noch eine wichtige Frage zu untersuchen: ob Moses Cap. 1. von der ersten Schöpfung des Erdbodens rede, oder nur von einer Umschaffung oder Umbildung desselben und Besetzung mit neuen Einwohnern? [M. p. 73. u. 6.] Mehrere neuere Naturforscher behaupten, daß die Erde weit früher da gewesen seyn müsse, vielleicht schon Jahrtausende vorher, und daß sie in dieser Zeit erstaunende Umwandlungen erlitten haben müsse, in den frühesten Zeiten, vor dem Daseyn des jetzigen Menschengeschlechts, wohin also keine Geschichte reiche. Man meint von diesen ungeheuren Revolutionen Beweise zu finden in den Seethieren, die man auf den höchsten Gebirgen und in den tiefsten Klüften der Erde, welche jetzt sehr weit von dem Meere entfernt sind, bald einzeln, bald in ganzen Schichten gefunden hat; ferner in den gefundenen Ueberbleibseln von Pflanzen und Thieren in ganz fremdem Klima, z. B. von Thieren, die in südlichen Ländern wohnen, hat man Knochen im äußersten Norden gefunden, als von Elephanten in Sibirien, u. s. w.; auch in den Versteinerungen tief im Innersten der Erde, u. s. f. Aus dem allen wollen einige die großen Veränderungen der Erde beweisen, die weit über unsere Geschichte hinausreichen. [S. Büffon und Justi, (Geschichte des Erdbodens aus seinen innerlichen und äußerlichen Beschaffenheiten hergeleitet und erwiesen. Berlin 1771. 8.). Bergmann Physikalische Beschreibung der Erdkugel. Greifswald 1769.] Doch sind andere große Naturforscher der Meinung, als selbst Linné, Haller, de Lüc, Silberschlag, daß diese Gründe das nicht unwidersprechlich beweisen, was viele so zuversichtlich daraus herleiten. Um aber desto leichter zeigen zu können, daß Moses diesen Behauptungen und Hypothesen der neuern Naturforscher nicht widerspreche,

spreche, haben viele neuere Exegeten und Theologen angenommen, Moses rede nur allein V. 1. von der Schöpfung des ganzen Weltalls; aber von V. 2. an wende er sich ausschließlich zur Erde, und beschreibe da gar nicht deren erste Schöpfung, sondern nur die Umformung und neue Einrichtung derselben. Er wolle also bloß sagen: Gott habe das ganze Weltall hervorgebracht, (ohne zu bestimmen, wann). Die Erde werde darauf besonders berücksichtigt, und ihre jetzige Ausbildung beschrieben, ohne daß von ihm bestimmt sey, ob dies gleich damals geschehn wäre, da Gott das ganze Weltall hervorbrachte, oder vielleicht Jahrtausende hernach, nachdem die Erde schon ein oder mehrere Mal von verschiedenen Geschöpfen bewohnt gewesen sey. Ja, man hat diese Hypothese sogar auch aus andern Stellen der Bibel zu bestätigen gesucht, z. B. Ps. 104, 6 — 9., wo allerdings eine weitere Ausführung der Mosaischen Erzählung 1 Mos. 1, 2. 9. ist, aber nichts von der Zeit und Dauer der Revolution gesagt ist, auch nichts von den Geschöpfen, die vorher auf der Erde gewesen wären. Noch weniger gehört 2 Petri 3, 6. hieher. Denn das ὁ τοτε κοσμος geht unstreitig auf die Menschen vor der Noachischen Fluth, wie erhellt aus Cap. 2, 5. Beurtheilung der Hypothese. Wahr ist es, daß sich Moses von V. 2. an hauptsächlich auf unsern Erdboden einschränkt, wiewohl er doch auch V. 14 — 19. von Schöpfung der Himmelskörper redet, welches man bey jener Hypothese optisch erklären muß, daß sie da zuerst auf der neu gebildeten Erde sichtbar geworden wären. Allein es kann nicht erwiesen werden, daß Moses nur eine bloße Umschaffung der Erde von V. 2. an habe beschreiben wollen. Denn 1) verbindet er immer gar zu deutlich die Schöpfung der Erde und der übrigen Welt mit einander, und gebraucht von beiden so völlig gleiche Ausdrücke, daß man seinen Worten, jener neuern Hypothese zu Gefallen, offenbare Gewalt anthun muß, wenn man sie das eine Mal nur von einer Umbildung, das andere Mal von der wirklichen ersten Schöpfung versteht, z. B. Cap. 2, 1. (So wurde vollendet Himmel und Erde, mit ihrem ganzen Heer, d. i. Geschöpfen); auch 2 Mos. 20, 11. (In sechs Tagen machte Gott Himmel, Erde und Meer, und alles, was darin ist). 2) Diejenigen, welche die Schöpfungsurkunde für ein bloß menschliches Produkt ansehn, wie es jetzt üblich ist, können vollends nicht annehmen, daß Moses bloß die Umbildung der Erde darin beschreiben wolle, wenn sie anders consequent seyn wollen. Denn es ist diese Erklärung schon deshalb sehr unwahrscheinlich, weil sie gar nicht im Geiste der alten Welt ist, und weil dabey alles zu sehr nach unsern jetzigen gelehrten physikalischen und astronomischen Kenntnissen geformt werden muß. Die alte Welt dachte sich doch immer die Erde als Mittelpunkt der Schöpfung, und der Verfasser dieser Erzählung hätte in seinen Zeiten, und sich

selbst überlassen, schwerlich davon etwas ahnen können, daß sie solche Revolutionen und Umänderungen schon vordem erfahren habe. (Vergl. §. 48. Num. II.) Ein solcher Verfasser, der in der alten Welt sich selbst überlassen schrieb, konnte sich auch wohl nicht denken, daß die Erde später als die andern Himmelskörper ausgebildet worden sey, da die alte Welt glaubte, daß jene hauptsächlich nur um unsrer Erde willen da wären. So läßt sich demnach κατ' ἄνθρωπον zeigen, daß bey der Meinung, daß diese Urkunde ein bloß menschliches Produkt sey, und daß sie Moses, ohne allen höhern Einfluß, der Genesis einverleibt habe, diese Erklärung nicht statt finden könne. Also wird man dabey bleiben müssen, daß Moses eigene wahre Meinung dahin gegangen sey, daß die ganze Sinnenwelt, das ganze sichtbare Universum, zusammen von Gott hervorgebracht und ausgebildet worden sey, und zwar in der Ordnung und Folge, wie er es Cap. 1. beschreibt. Die Hypothesen der neuern Naturforscher über den eigentlichen Stoff des Erdbodens lassen sich übrigens aus Moses weder bestätigen noch widerlegen; z. B. des Whiston, der ihn aus einem Kometen gebildet werden läßt; des Leibnitz, der ihn zu einer ausgebrannten Sonne macht; des Büffon, nach welchem die sämmtlichen Planeten Trümmer vom Sonnenkörper sind, durch Anstoß eines Kometen abgebrochen; oder des Wideburg, der die Erde ursprünglich für einen Sonnenfleck hält, (Neue Muthmaßungen über die Sonnenflecke u. s. w., Gotha 1776). S. über diese und andere Systeme Silberschlag's Geogonie, der übrigens die Meinung derer mit Recht mißbilligt, die behaupten, Moses rede nur von einer Revolution der Erde. Die sämmtlichen gelehrten Fragen und Forschungen über den Stoff des Erdbodens u. s. liegen außer Moses Plan und Sphäre; und jede von jenen Hypothesen der Naturforscher kann angenommen und verworfen werden, der Mosaischen Erzählung unbeschadet. Aber es läßt sich durch Moses Auctorität auch nicht einmal die Frage entscheiden, ob damals der ganze Erdboden zugleich, oder etwa fürs erste nur die höchsten Gegenden Asiens ihre ganze und vollendete Ausbildung und jetzige Einrichtung erhalten haben? Letzteres nimmt Herder an; auch Döderlein. Aber der Verfasser jener Urkunde scheint doch mehr für das erstere zu stimmen. Er redet in ganz allgemeinen Ausdrücken von der Erde, so weit sie ihm nämlich bekannt war. Doch entscheiden kann man darüber nichts.

Anm. Man hat auch die Frage aufgeworfen: um welche Jahreszeit die Welt erschaffen sey? Die Juden behaupten gewöhnlich, daß die Welt im Herbst erschaffen sey, nach der chaldäischen Paraphrase und den Kabbalisten. Sie gründen sich besonders darauf, daß die Patriarchen in den ältesten Zeiten ihre Jahre vom Herbst angefangen hätten; welches aber auch nicht einmal erweislich ist. — Andere behaupten, im Frühlinge, welcher Meinung viele Kirchenlehrer und neuere christliche Schrift-

Schriftsteller beygetreten sind, als Scaliger, de emendat. tempp. in der ersten Ausg. In der zweyten vertheidigt er die erste Meinung. Man führt dafür an, daß 1 Mos. 1, 11. gesagt werde: Gott habe Gras und Kraut aus der Erde aufwachsen lassen, welches sich besser für den Frühling als Herbst schicke; und 2 Mos. 12, 2. werde verordnet, daß der Monat Nisan (April) der erste im Jahre der Juden seyn solle; u. s. w. Die Aegyptier sollen nach Solinus und Macrobius den Sommer für die erste Jahreszeit ausgegeben haben. — Die ganze Untersuchung ist ohne Nutzen, und im Grunde thöricht. Denn die Jahreszeit kann nur relativ bestimmt werden in Rücksicht auf die Lage des Landes, worin die ersten Menschen gewohnt haben. Denn die Jahreszeiten sind ja nicht überall zu gleicher Zeit dieselben; sondern wenn in einer Gegend Sommer ist, hat eine andere ihren Winter, u. s. w.

§. 50.

Darstellung der Erzählung von der Schöpfung nach Moses, B. 1. C. 1.

I. Voran steht eine allgemeine Nachricht: 1) von der Schöpfung überhaupt, und sodann 2) von dem ersten Zustande der Erde, ehe alles durch die einzelnen Tagewerke ausgebildet wurde. (V. 1. und 2.) — בְּרֵאשִׁית, d. i., was unter allen Weltbegebenheiten zuerst geschah und womit die Geschichte aller Dinge begann, war dies, daß Gott das Weltall hervorbrachte, (Himmel und Erde, §. 45.). Philo de opif. m. p. 16. Pf. το· ἐν ἀρχῃ ἐποιησεν, ἰσον ἐστι τῳ· πρωτον (zuerst) ἐποιησε τον οὐρανον. Aehnlich Cic. Off. I, 4. a principio omnia facta a diis et constituta sunt, vergl. de N. D. I, 12. Was damals allein da war, war Gott! Dieser gab das Daseyn allem, was außer ihm da ist. Daher ist auch Joh. 1, 1. zu erklären: ἐν ἀρχῃ ἠν ὁ λογος. — Hesiod. Theog. v. 45. ἐξ ἀρχης, ab initio mundi. Nun geht Moses, nach Vorausschickung dieses allgemeinen Satzes, (s. §. 49.), sogleich V. 2. auf die Erde über. Die Erde war wüste (תהו wird bey den Hebräern und Arabern von Einöden, wüsten Städten gebraucht) und leer (בהו leer, unbesetzt, z. B. Zimmer, ohne Hausgeräth, bey den Arabern). Beides Jes. 34, 11. Die Erde wird also hier als eine rohe, formlose Masse beschrieben, die nun, so wie zugleich die übrige Körperwelt, von dem Werkmeister in sechs Tagen bearbeitet wird, und nach und nach ihre völlige Ausbildung erhält. Die ganze Beschreibung ist abgefaßt nach menschlicher Weise und für die gemeine Fassungskraft berechnet, so wie auch selbst der Mensch, nach Cap. 2., allmählich ausgebildet und wie ein Kunstwerk bearbeitet wird. — Und Finsterniß war auf dem tiefen Gewässer, (תהום, die Tiefe, Luther; ἀβυσσος, die LXX; aber auch das tiefe Wasser, profundum, profundum pelagus; so in der heiligen Schrift oft vom Meere, als 1 Mos. 49, 25. Ps. 106, 9.),

d. i. auf der Erde, die damals ganz mit Wasser umflossen war, war alles finster. So beschreiben Moses und die alten hebräischen Propheten immer die ursprüngliche Gestalt der Erde. Alles war eine offenbare See, und finster und schauervoll. Allmählich fiel das Wasser, erst kamen die höhern Gegenden und dann auch das niedrige Land zum Vorschein, und es wurde hell darüber, wie weiter unten beschrieben wird. Eine weitere Ausmahlung und poetischer Commentar darüber ist Ps. 104, 5 — 9. Weil also die Berge sich zuerst aus dem Wasser emporhoben und sichtbar wurden, so werden sie deshalb von Moses Ps. 90, 2. als die ältesten Söhne der Erde beschrieben, die sie zuerst geboren habe. Wir finden auch bey andern Nationen ähnliche Vorstellungen von dem ursprünglichen Zustande und der uranfänglichen Gestalt der Erde. Diod. Sic. I, 7. von den Aegyptiern; Euseb. Praep. ev. I, 10. von den Phöniciern (aus Sanchuniathon): es sey im Anfange alles in Unordnung, finster und dunkel gewesen; auch in den Orphischen Gesängen. Es ist dies an sich ein sehr natürlicher Gedanke. Denn vor dem Lichte geht gewöhnlich Finsterniß her; vor der Ordnung, Unordnung; vor der Fülle, Leere. Ueberschwemmung macht noch jetzt die größte Verwüstung und Veränderung auf Erden. Nach dem Homer ist daher auch ’Ωκεανος der erste und älteste Stammvater aller Götter, und aus ihm ist alles hervorgegangen. S. Il. XIV, 201. 246. XV, 187 sq. Nach den Hypothesen vieler neuern Naturforscher ist der Meeresboden durch unterirdisches Feuer emporgehoben worden; und so sind Berge und das feste Land entstanden. Daher man es auch erklärt, daß Seeprodukte auf Bergen gefunden werden. [S. Silberschlag's Geogonie.] Dieser Behauptung widerspricht Moses nicht: man muß aber auch nicht glauben, daß er sie hier habe vortragen wollen; denn er erzählt nur das Faktum, bestimmt aber nicht, wie das feste Land hervorgebracht sey, ob durch Feuer oder durch etwas anderes. — רוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם. Dasselbe, was hier רוּחַ אֱלֹהִים heißt, ist anderwärts נִשְׁמַת אֱלֹהִים, Cap. 2, 7. Ps. 104, 30. Der Hauch, Odem Gottes, der alles belebt, d. i. die wirkende, alles belebende, allschaffende Kraft Gottes. S. über das Wort רוּחַ §. 9. und §. 19. Num. II. — רָחַף wird verschieden erklärt. Die LXX und übrigen Griechen: ἐπεφερετο, fuhr daher über's Wasser; Chald., Sam. und beide Araber: blies über dem Wasser. Andere: erwärmen, calefacere (beleben), weil es vom Eyerausbrüten durch Wärme, 5 Mos. 32, 11., vorkomme. Michaelis aus dem Syrischen: herabfahren, sich herablassen, se demittere. Im Grunde bleibt immer die Hauptidee der Wirkung und Bewegung, welche durch die allmächtige Gotteskraft hervorgebracht sey.

II. Auf diese allgemeine Nachricht folgt von V. 3. die Beschreibung des Sechstagewerks (hexaëmeron).

1) Vorläufig über die Frage: was hier unter Tagen zu verstehn sey? und über einige Schwierigkeiten, die sich bey dieser ganzen Schilderung finden, und wie sie zu beseitigen sind. — Aus den vorigen Paragraphen erhellt, daß Gott entweder die ganze Reihe der Dinge, so wie sie da ist, auf einmal geschaffen haben könne; oder, daß er erst den Stoff derselben, nebst den Kräften, sich allmählich weiter zu entwickeln, hervorgebracht haben könne; so daß er die weitere Entwickelung dieses Stoffs durch die Naturkräfte geschehn ließ, und gleichsam nur da nachhalf und eingriff, wo diese nicht hinreichten. Letzteres ist die biblische Lehre. Auch ist gezeigt, daß die ganze Erzählung von den Tagewerken den Zweck habe, die Sache uns Menschen recht sinnlich und faßlich darzustellen, uns recht vor die Augen zu mahlen, wie alles gleichsam theil- und aufgabenweise gearbeitet sey, oder sich unter Gottes Einwirkung und Leitung nach und nach entwickelt habe. — Unter den sechs Tagen scheint Moses allerdings gewöhnliche Tage von 24 Stunden zu verstehn. Denn a) die Gränzen derselben werden durchgängig durch Morgen und Abend bestimmt; und da man dies nicht uneigentlich nehmen darf so darf auch Tag nicht uneigentlich verstanden werden. b) Auch in allen andern Stellen, wo Moses auf die Schöpfungserzählung Rücksicht nimmt, werden immer ganz deutlich eigentliche Tage vorausgesetzt, z. B. 2 Mos. 20, 11. (bey Einsetzung des Sabbats), und Cap. 31, 17. Die Ausleger fanden aber darin verschiedene Schwierigkeiten, z. B. wie so vieles in einem Tage, ohne Häufung allzu vieler Wunder habe geschehn können? oder: wie Moses schon von Tagen sprechen könne, (V. 5. 8. 13.), ehe noch die Sonne da gewesen sey, die nach V. 16. f. erst am vierten Tage zum Vorschein kam? und dergl. mehr. Daher ersann man vielerley andere Hypothesen, als: die drey ersten Tage wären Perioden von unbestimmter Länge, die drey letzten aber ordentliche Tage von 24 Stunden. So auch Michaelis. Andere verstehn unter ימים durchgängig Perioden von unbestimmter Länge; oder sie machen aus jedem Tage einen ganz ungeheuren Zeitraum: z. B. nach Cartesius ist jeder Tag 1000 Jahr gewesen; also 6000 Jahr! nach Whiston jeder Tag nur ein Jahr. Jedermann sieht, daß dies alles ohne Grund und willkührlich angenommen wird. — Will man sich eine recht deutliche und anschauende Vorstellung von der ganzen Beschreibung der Schöpfung machen, so muß man sich sechs einzelne Gemählde denken, auf denen die allmähliche Entstehung und Ausbildung des Ganzen stückweise vorgestellt ist. Der Mahler bedient sich einer sinnlichen Darstellung, die natürliche Wahrheit hat; aber man darf sein Werk schlechterdings nicht wie einen schulgerechten Riß

(deli-

(delineatio) eines Mathematikers oder philosophischen Naturforschers ansehn und behandeln. Und so muß man Moses Beschreibung ansehn.

Erstes Gemählde, V. 3 — 5. Es wird über der bisher finstern und unsichtbaren Erde hell, damit sie dem Zuschauer sichtbar werde, und damit der Stoff vom Werkmeister bearbeitet und gebildet werden könne. Es ist Licht von periodischer Rückkehr und Wiederkunft, das Tag und Nacht hervorbringt, weil alles in Tagewerke abgetheilt ist. Wo dies Licht herkomme? ist eine Frage, die hier gar nicht aufzuwerfen ist. Genug, so viel Licht muß da seyn, daß man von den Gegenständen etwas beobachten könne. Daraus, daß jetzt für uns das Licht des Tages von der Sonne kommt, läßt sich nicht schließen, daß vor dem Daseyn der Sonne gar kein Licht gewesen sey. Es giebt ja jetzt auch außer unserer Sonne andere Lichtkörper, die, unabhängig von ihr, andern leuchten. Die Sonne selbst zeigt sich erst im vierten Gemählde, (Tagewerk). Für jetzt ist es genug, daß es abwechselnd hell und dunkel ist, und daß gleichsam Werkmeister und Zuschauer Licht haben. Es scheint aber nur ein dämmerndes, mattes Licht zu seyn, etwa wie vor Aufgang oder nach Untergang der Sonne. — Zweytes Gemählde, V. 6 — 8. Es dämmert über der Erde; aber noch umfließt ein Ocean den ganzen Erdball, und Nebel und Dünste schweben über dem Wasser. Es wird das obere Wasser von dem untern geschieden, damit, (wie es die Aegyptier nach Diod. Sic. I, 7. ausdrückten,) Himmel und Erde nicht mehr vermischt und in Einer Masse vereinigt wären, wie es am ersten Tage noch war. Dies ist das zweyte Tagewerk. — Drittes Gemählde, V. 9 — 13. Nach dieser großen Scheidung können nun erst die übrigen großen Veränderungen ungehinderter vor sich gehn. Der Werkmeister legt erst an die untere Region seine Hand. Aus dem untern Gewässer läßt er trockenes Land hervorgehn, und scheidet davon den Ocean und das sämmtliche übrige Wasser der Erde, das nun in die niedrigern Gegenden abfließt. — Dies Land wird mit Gewächsen aller Art besetzt. Der Physiker kann hier freylich den Einwurf machen, es sey nicht glaublich, daß schon vor Erscheinung der Sonne Gewächse aus der Erde sprossen. Aber 1) so ist es jetzt erfahrungsmäßig nach völliger Ausbildung des Weltalls und Erdbodens. Allein daraus folgt nicht, daß es in dem Zustande ihres Werdens eben so habe seyn müssen. Hiezu kommt 2) daß die Gewächse jetzt (am dritten Tage) auch nur bloß hervorgebracht werden. Sie erhalten aber durch die gleich am folgenden Tage erscheinende Sonne erst ihr Wachsthum und Gedeihn. Jetzt wird vorerst nur gesäet und gepflanzt, und zwar zum allerersten Mal, von dem, der Samen und Pflanzen schuf; und so, wie man noch jetzt oft heute darum säet und pflanzt,

weil

weil man gerade morgen und in den nächsten Tagen günstiges Wetter fürs Keimen und Aufgehn erwartet, so war es auch hier bey der allerersten Aussaat und Pflanzung. — Viertes Gemählde, V. 14 — 19. Nun wird die obere Region bearbeitet, das obere Wasser oder die Atmosphäre. Hier schweben, wie es dem Auge vorkommt, oben über den Wolken, in hoher, unabsehlicher Ferne, Sonne, Mond und Sterne. Diese erleuchten von nun an die Erde, und wirken auf sie. Der kleine Mond ist nächst der Sonne das größte Licht, weil es uns so erscheint. Man würde den Mahler mit Recht eines Fehlers zeihen, wenn er es anders darstellte. Er muß es so mahlen und darstellen, wie wir es wirklich beobachten. — Fünftes Gemählde oder Tagewerk. Das obere und untere Wasser wird mit Einwohnern besetzt, Vögel, Fische und andere Wasserthiere, V. 20 — 23. Daß Moses die Vögel aus dem Wasser gebildet werden lasse, wie mehrere meinten, ist ganz ungegründet. — Sechstes Gemählde oder Tagewerk, V. 24 — 31. Nun werden die Bewohner des trockenen Landes hervorgebracht, nachdem für sie alles gehörig vorbereitet und für ihren Lebensunterhalt gesorgt ist; nämlich die sämmtlichen Landthiere, die vierfüßigen und kriechenden Thiere, und zuletzt der Mensch, der Herr der irdischen Schöpfung. Dieser wird in seine Wohnung nicht eher eingeführt, als bis sie ganz fertig ist. Erst wird das Haus gebauet, dann zieht der Bewohner ein. Hierüber mehreres im Artikel von der Schöpfung des Menschen. V. 31. besichtigt der Werkmeister gleichsam nochmals am Ende des sechsten Tages sein ganzes Kunstwerk: er sahe alles an, was er gemacht hatte, und es war sehr gut! Auch am Ende jedes einzelnen Tagewerkes steht diese Billigungsformel; nur mit einer doppelten Ausnahme. a) Sie fehlt ganz V. 8. am Ende des zweyten Tagewerkes. Die LXX haben auch hier wirklich in einigen Manuscripten die Formel, in andern Manuscripten aber fehlt sie. Zachariä (Bibl. Th. II. S. 34 f.) vermuthet, daß die Worte, V. 8.: da ward aus Abend und Morgen der andere Tag, erst am Ende des zehnten Verses stehn sollten, vor den Worten: und Gott sahe, daß es gut war; daß also der Anfang des dritten Tagewerkes noch zum zweyten gehörte. Aber ohne Noth. Die Billigungsformel soll sich nicht nach der Eintheilung der Tage, sondern nach der Vollendung einzelner Schöpfungsstücke richten. Mit dem zweyten Tagewerk hörten noch nicht alle Veränderungen auf, die mit dem Wasser vorgehn sollten; sie gehn noch bis ins dritte Tagewerk fort. Darum scheint die Billigungsformel beym zweyten zu fehlen. — b) Am sechsten Tagewerk steht die Formel in der Mitte, hinter der Schöpfung der Thiere, V. 26. Hier dient sie gleichsam statt einer Pause, wie Michaelis und Eichhorn gut bemerken, weil hier die nie-

niedere Schöpfung vollendet, und der Uebergang zur Hervorbringung des edelsten Geschöpfes der Erde, des Menschen, gemacht wird.

2) Erläuterung einiger dunkeln Ausdrücke in der Beschreibung des Sechstagewerkes:

V. 3. Was das Sprechen (wollen, befehlen) hier und sonst in der Schöpfungsgeschichte bedeute, s. §. 47. II, 1.

V. 6. רָקִיעַ hat Luther durch Veste übersetzt, weil die Vulgata firmamentum hat, und dies eine Uebersetzung von dem στερεωμα der LXX ist. Das Stammwort heißt: stampfen, treten, Ez. 6, 11. Cap. 25, 6. Daher auch ausbreiten, ausdehnen, schlagen, breit treten (calcando expandere). Moses und andere biblische Schriftsteller gebrauchen es immer vom Himmel; Gewölbe, (fornix, camera), das Ausgespannte, Ausgedehnte über uns; anderswo auch Zelt des Himmels. Woher Ausdruck und Idee eigentlich seyen, lernt man am besten aus Ezechiels Gesichten Cap. 1, 22. 23. und 26. C. 10, 1. Da kommt es von dem Fußboden des göttlichen Throns im Himmel vor. Man denkt sich Gott, den Herrscher und Richter, sitzend auf einem Thron im Himmel. Auch andere Völker hatten die Meinung. So sitzen nach Homer die Götter beym Zeus χρυσεῳ ἐν δαπεδῳ, (auf goldgetäfeltem Boden), Il. IV, 2. Nämlich über dem Himmelsgewölbe ist Gottes höchstes Heiligthum und sein Thron. Das Himmelsgewölbe ist der Boden, worauf er seine Füße setzt, und über welchem er auch mit seinem Donnerwagen fährt. S. die angeführten Stellen beym Ezechiel. Die ganze Erde, deren Decke diese רָקִיעַ ist, heißt daher oft Gottes Fußbank. Es wird unter רָקִיעַ 1) die Atmosphäre (Lufthimmel) verstanden, welche die Regen- und Gewitterwolken trägt, und auch 2) was noch über derselben ist, (alles, was das Auge über sich am Himmel erblickt). In der unermeßlichen Ferne des blauen Himmels, hoch über der Wolkenregion, schweben nun auch, wie es dem Auge erscheint, Sonne, Mond und Sterne. Daher werden sie V. 15. 17. auch an das Himmelsgewölbe gesetzt. Wenn es V. 8. heißt: Gott habe das רָקִיעַ Himmel genannt, so heißt dies: was wir Himmel nennen, sey seine Fußbank; was wir hoch über unserm Haupte sehn, sey unter seinen Füßen, wie bey Homer. Die Menschen nennen es so, — in der Sprache der Götter heißt es anders; — die Gottheit sieht alles aus einem andern Gesichtspunkte an, als wir, nennt es daher auch anders, nach menschlicher Weise zu reden.

V. 11. 12., דֶּשֶׁא, das allgemeinere Wort, von allem dem, was aus der Erde hervorwächst, (das Pflanzengrün). — עֵץ, Bäume und

und arborescirende (baumartige, holzartige) Pflanzen. — עֵשֶׂב, Kraut, kleinere Gewächse. — זֶרַע wird bey den Hebräern vom Säen und Pflanzen gebraucht, fast wie zuweilen das lateinische serere. Daher überhaupt alle und jede Art der Fortpflanzung derselben hier damit beschrieben wird.

V. 14. wird angeführt, wozu die Himmelskörper der Erde und den Menschen dienen. — Das Wort אוֹת, Zeichen, bedeutet Abtheilungszeichen der Zeiten. Sonne und Sterne sollen bestimmen die Zeiten (מוֹעֲדִים), Tage und Jahre. מוֹעֵד sind wohl nicht Jahreszeiten, (die vier Jahresabtheilungen, die jährlichen Zeitwechsel), sondern Monate. Denn a) wird es mit Jahren und Tagen verbunden; b) Ps. 104, 19. wird es dem Monde beygelegt, daß von ihm מוֹעֲדִים herkämen, weil sie durch die Bewegung des Mondes bestimmt werden. (Den Mond schuf er zur Zeitrechnung.)

V. 20. שֶׁרֶץ, Luther: webende Thiere. An andern Orten: wimmeln. Es wird von der lebhaften, schnellen Bewegung der Thiere, die in großer Anzahl beysammen sind, eigentlich gebraucht. Es wird daher von Fischen, aber auch von Vögeln und andern Thieren gesagt, z. B. 2 Mos. 1, 7. Hier ist es von Wasserthieren, vergl. Ps. 104, 25. — עַל־פְּנֵי הַשָּׁמָיִם, nicht supra coelum, sondern: am Himmel, gegen den Himmel zu, (himmelan, himmelwärts), wie der Flug der Vögel dem Auge erscheint.

V. 21. תַּנִּינִם, Luther: Wallfische, weil die LXX κήτη, und die Vulgata ceti hat. Aber diese Wörter bedeuten jede große Fische, pisces cetacei. Das hebräische Wort wird von allen Wasserthieren der größern Gattung gebraucht, wie Ps. 104, 26., z. B. Krokodilen, als Ezech. 29, 3. C. 32, 2.; auch von großen Schlangen. — רֶמֶשׂ wird von allen Thieren gesetzt, die sich auf dem Bauche fortbewegen. Daher Gewürm; aber man findet es auch von schwimmenden, und selbst vierfüßigen Thieren, die nicht, wie der Mensch, aufrecht gehn.

V. 22. בֵּרַךְ wird hier, wie oft, von der Geschlechtsvermehrung gebraucht, oder von der Ertheilung des Vermögens, ihr Geschlecht fortzupflanzen, wie V. 28. — 1 Mos. 24, 60. Ps. 128, 3. 4.

V. 24. Eine Eintheilung der Landthiere: 1) בְּהֵמָה, das größere Vieh, das aber zahm ist, und das von Menschen gezogen wird, wenn es dem חַיָּה entgegengesetzt wird; 2) רֶמֶשׂ, das kleinere zahme Vieh; 3) חַיְתוֹ־אֶרֶץ, das Wild.

Sechs=

Sechster Artikel.

Von der Schöpfung des vornehmsten sichtbaren Geschöpfes Gottes auf dieser Erde, oder von der Schöpfung des Menschen, und dessen ursprünglichem Zustande.

(Vergl. Vorerinnerung zu §. 14. und 45.)
[M. p. 95 s. §. 1 s.]

§. 51.

Ueber die Natur des Menschen, besonders der Seele des Menschen, und über die Bestimmung desselben.

[M. p. 95. 96. §. 1. 2. 3.]

Hiemit kann in diesem Artikel am bequemsten der Anfang gemacht werden; sodann über die Mosaische Erzählung von der Schöpfung der ersten Menschen; hierauf von dem ursprünglich glücklichen Zustande der ersten Menschen, (sowohl nach der Bibel und den unter den christlichen Lehrern üblich gewordenen Vorstellungen und Terminologien, als auch nach den Begriffen der nicht-jüdischen und nicht-christlichen Völker); und endlich von der Erhaltung und Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts.

I. Ueber die Natur des Menschen. 1) Ueber die Frage: aus wie vielerley Theilen der Mensch bestehe? Die Lehre, daß der Mensch aus zwey Theilen, oder zwey von einander sehr verschiedenen Substanzen bestehe, nämlich aus Leib und Seele, finden wir in der Bibel beständig, auch im alten Testamente, als: Pred. 12, 7. (Der Staub (Leib) kommt wieder zur Erde, deren Theil er gewesen ist; der Geist kehrt zurück zu Gott, der ihn gegeben

ben hat); Matth. 10, 28. (Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, aber die Seele nicht tödten können); u. dergl. Wir können auch das Bewußtseyn in uns selbst auf keine Weise unterdrücken, daß es außer unserm Körper noch ein gewisses höheres Wesen in uns gebe, wodurch wir belebt werden, und wodurch wir das Vermögen, zu empfinden, zu denken, zu wollen, und zu handeln, bekommen. Unter den Philosophen hat es indessen immer einige gegeben, die entweder die Seele oder den Leib für den einzigen wesentlichen Theil des Menschen ausgegeben haben. Andere haben behauptet: der Mensch bestehe aus drey wesentlichen Theilen, Leib, Seele und Geist. Den Ursprung dieser Meinung leitet man aus der kabbalistischen und Platonischen Philosophie her. Die Kabbalisten theilen die menschliche Seele in נֶפֶשׁ (Lebensgeist, anima vegetativa), רוּחַ (sinnliche Seele, anima sensitiva), und נְשָׁמָה (vernünftige Seele, anima rationalis) ein; aber sie verstehn nicht drey verschiedene Substanzen, sondern drey verschiedene Kräfte Einer Substanz darunter. Auch Plato legte zwar dem Menschen eine zwey- oder dreyfache Seele bey, (wovon in der Geschichte der Philosophie), aber er behauptete doch eigentlich nicht, daß der Mensch aus drey Theilen bestehe. Einige spätere Philosophen, seit den Zeiten der Scholastiker, nehmen auch eine dreyfache Seele des Menschen an, eben so wie die Kabbalisten; andere eine zweyfache; und diese letztern sagen: der Mensch bestehe aus drey Theilen. Aber zum Theil erklären sie sich so zweydeutig und dunkel darüber, daß man zweifelhaft bleibt, ob sie die mehrern Seelen für wirklich von einander verschiedene Substanzen, oder nur für verschiedene Kräfte einer und derselben Substanz angesehn haben. Mehrere von den christlichen Theologen und Philosophen, die behauptet haben, daß der Mensch aus drey wesentlich von einander verschiedenen Theilen bestehe, haben sich auf verschiedene biblische Stellen berufen, als Luc. 1, 46. 47. (Meine Seele erhebt den Herrn, mein Geist freut sich Gottes, u. s. w.), Jes. 26, 9., und sonderlich auch 1 Thessal. 5, 23. (Euer Geist, sammt Seele und Leib müssen unsträflich erhalten werden, auf die Zukunft Christi); auch Hebr. 4, 12. (Das Wort (Drohungen) Gottes durchdringe und scheide Seele und Geist). Unter den Neuern hat Theophr. Paracelsus dies zuerst mit behauptet, und ihm folgen die Böhmisten, Weigelianer u. a. Theosophen, ingleichen Andr. Rüdiger in s. Physica divina. Auch Luther folgt dieser Eintheilung; doch sieht man deutlich, daß er Geist und Seele nicht als verschiedene Substanzen betrachtet, sondern nur in Ansehung der Eigenschaften und Wirkungen von einander unterschieden hat. — Was die Stellen aus der Bibel betrifft, so ist zu bemerken: a) daß in den meisten der angeführten Oerter πνευμα und ψυχη wirklich Synonyme sind, als im Jesaias und Lucas. Auch Hebr. 4. sind ψυχη und πνευμα gleich-

gleichbedeutend, man mag sie nun Leben oder Seele übersetzen, und die Stelle ist von der Scheidung der Seele oder des Lebens vom Körper oder vom Tode zu verstehn. b) Was die Stelle in dem Briefe an die Thessalonicher betrifft, so kann sie entweder eben so erklärt werden, daß Paulus in der affektvollen Sprache mehrere synonyme Wörter auf einander häufe, da er offenbar im Affekt redet, um seiner Ermahnung dadurch desto mehr Nachdruck zu geben, (wie es schon Augustinus, de anima, IV, 21., genommen hat); oder, wenn er ψυχη und πνευμα wirklich als verschieden gedacht hat, (wie dies allerdings das Wahrscheinlichste ist), so hat er doch gewiß nicht behaupten wollen, der Mensch bestehe aus drey verschiedenen wesentlichen Theilen, sondern er hat πνευμα und ψυχη als zwey verschiedene Kräfte Einer Substanz unterscheiden wollen. Dies thun auch sonst die Hebräer und griechischen Juden. Nämlich πνευμα bedeutet bey ihnen oft (wie רוח) die obern Seelenkräfte, vornehmlich Verstand; ψυχη und נֶפֶשׁ die Kräfte der Seele, die wir mit den Thieren gemein haben, Sinnlichkeit, Sinne, Begierden. Ps. 131, 2 f. So sagt Josephus, (Ant. I, 1.), Gott habe dem Menschen gegeben πνευμα και ψυχην. So auch ψυχη und ψυχικος öfter im neuen Testamente, als Jud. V. 19., und bey Philo. — 2) Die ursprünglichen Bedeutungen fast aller der Wörter, womit in den alten Sprachen anfänglich der Begriff der Seele bezeichnet wird, sind: Luft, Hauch, Odem. Dies führt also von selbst auf den Begriff, den man sich ursprünglich von der Seele machte. Man dachte sie sich als die unsichtbare Kraft, oder das unsichtbare Wesen, wodurch der Körper sein Leben und seine ganze Thätigkeit erhält; so dunkel und unbestimmt auch übrigens die Ideen selbst seyn mochten, die man sich von diesem Wesen machte; und dies ist auch wirklich genug fürs praktische Leben. Da nun der Mensch nur so lange lebt und thätig ist, als er athmet, und da gerade dies der am meisten in die Sinne fallende Beweis des Lebens ist, so war es natürlich, daß man Leben und Seele mit solchen Wörtern bezeichnete, die eigentlich den Odem bedeuten. — Daher heißt die Seele bey den Hebräern רוּחַ, נְשָׁמָה, bey den Griechen ψυχη und πνευμα. Vergl. die Anmerkung zu §. 9. und vorzüglich §. 19. Num. II. Das Wort נֶפֶשׁ ist spiraculum, anhelitus, von נָפַשׁ; hernach vita, wie Ps. 49, 9. 16.; dann animus, Ps. 16, 10.; auch was in der Seele vorgeht, Empfindungen, Begierden, u. s. w. Eben dies gilt von dem lateinischen Wort spiritus und den Wörtern animus und anima, die beide ursprünglich so viel als aura, flatus, halitus bedeuten und mit dem griechischen ἀνεμος Ein Wort zu seyn scheinen. 3) Was die innere Natur und Beschaffenheit der menschlichen Seele betrifft, so gehört diese zu den dunkelsten und schwersten Fragen, die man in diesem Erdenleben nie befriedigend wird beantworten können. In der Bibel

ist

ist auch nichts, was zur Entscheidung derselben gebraucht werden könnte. Sie wird bloß dem Leibe (בָּשָׂר) entgegengesetzt; von diesem heißt es: er werde zur Erde, woraus ihn Gott geschaffen habe; die Seele aber kehre zu Gott zurück, der sie gegeben habe, (auf eine andere Art hervorgebracht habe, als den Leib). Pred. 12, 7. Alles dies, mit sichtbarer Beziehung und Rücksicht auf die Erzählung 1 Mos. 2., worüber §. 52. Uebrigens ist dies ganz augenscheinlich, daß die Bibel beständig Leib und Seele genau unterscheidet, als verschiedene Substanzen, und jeder besondere und unterscheidende Eigenschaften und Wirkungen zuschreibt; und dies ist überdies auch der Denk- und Vorstellungsart, die wir in der alten Welt durchgängig finden, vollkommen angemessen. Aber man würde sich sehr irren, wenn man deshalb glauben wollte, daß die Israeliten der alten Zeit denjenigen strengen und metaphysischen Begriff von der Geistigkeit oder Immaterialität der menschlichen Seele gehabt hätten, der in den neuern philosophischen Schulen herrschend ist. Für jenes Zeitalter war er viel zu hoch und zu transscendental; eben so, wie der Begriff von der Geistigkeit Gottes, im reinsten metaphysischen Sinne. Die alte Welt, (Juden, Griechen, auch die jetzigen ungebildetern Völker) dachte sich alles, was sich bewegt, als belebt durch einen Geist; und diesen Geist stellte man sich als etwas von einem groben Körper zwar ganz Verschiedenes, aber doch als etwas Körperähnliches, oder als etwas Subtil-Körperliches vor, wie etwa Luft, Hauch, Odem. Dies beweisen auch die Sprachen. S. Num. II. und §. 19. II. das über die Geistigkeit Gottes Bemerkte. [S. Bemerkungen hierüber in dem Progr. Orig. op. de immort. an. ap. nat. barbaras in den Scr. var. arg. n. III.] — Aus dem Bisherigen erhellt: a) daß sich der sogenannte grobe Materialismus aus der Bibel nicht bestätigen lasse, sondern ihr vielmehr geradezu widerspreche, da man nämlich der Seele gar keine Selbstständigkeit zugesteht, oder sie für keine Substanz, sondern für ein bloßes Accidenz der Materie, oder des Körpers, ansieht. Dies behaupteten unter den Juden die Sadducäer, vergl. Apostelg. 23, 8., und unter den griechischen Philosophen zuerst Dicäarchus, der nach Cic. Tusc. I, 10. die Existenz der Seele als eines vom Körper verschiedenen Wesens gänzlich läugnete. Viele Neuere haben, wie bekannt, diese Sätze auch behauptet, als Hobbes, Toland, de la Mettrie, der Verfasser des Système de la nature, und Andere. Wirklich aber machte Will. Coward, (ein englischer Arzt,) den sehr verunglückten Versuch in seinen Gedanken über die Seele, (London 1704), den groben Materialismus mit der heiligen Schrift zu vereinigen. Auch hat Priestley seine Ideen von der Seele, (die auf Materialismus führen,) vergeblich aus der heiligen Schrift zu erweisen gesucht. — Aber b) eben so wenig lassen sich

auch

auch die neuern fein ausgesponnenen metaphysischen Theorien über die vollkommene Geistigkeit und Immaterialität der Seele, im strengsten philosophischen Sinne, aus der Bibel erweisen, wie aus dem Obigen erhellt. Denn die alte Welt dachte sich einen Geist nicht völlig so, wie ihn unsere Metaphysiker denken. Ueberhaupt hätten die christlichen Theologen besser gethan, wenn sie hier nicht weiter gegangen wären, als die Bibel, und den Streit, dessen Gegenstand weit außerhalb unserer Sphäre liegt, den Metaphysikern überlassen hätten. Denn die Lehre von der Immaterialität der Seele, (im strengsten philosophischen Sinne,) ist überhaupt für die Religion bey weitem nicht von der Wichtigkeit, als man gewöhnlich annimmt. Man hat ihr nur darum besonders ein so großes Gewicht beygelegt, weil man sie als Hauptprämisse zu dem metaphysischen Beweis der Seelenunsterblichkeit angesehn hat. Aber die Immaterialität der Seele, (im strengsten Sinne,) kann doch wirklich durch alle dafür angeführte philosophische Gründe nie zu einer völlig einleuchtenden Evidenz gebracht werden. Man hätte daher jenen Beweis auf diese sehr unsichern Argumente gar nicht gründen sollen. Weil aber die Lehre vom groben Materialismus sehr gemißbraucht wurde, indem viele Materialisten die Sterblichkeit oder Vernichtung der Seele mit dem Tode des Körpers behaupteten, (als Hobbes, Toland, de la Mettrie, u. A.); so ist es daher hauptsächlich gekommen, daß man die ihnen entgegengesetzten feinen Bestimmungen der Philosophen mit ins theologische System aufgenommen und der Bibel untergelegt hat. Es kann aber jemand glauben, daß die völlige Immaterialität der Seele, im metaphysischen Sinne, nicht eigentlich erwiesen werden könne, und dabey doch von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt seyn. Die strengsten Vertheidiger der Immaterialität müssen doch zugeben, daß Gott auch einen Geist vernichten könne, ungeachtet seiner reinsten Einfachheit: warum sollte er denn nicht auch eine nicht ganz einfache Substanz unsterblich machen können? — Die Untersuchung von der Unsterblichkeit der Seele kommt im zweyten Theile, §. 149., vor, und die von dem Ursprung derselben, in diesem Artikel, §. 57.

II. Ueber die Bestimmung des Menschen, als eines vernünftigen und sittlichen Geschöpfes. (Vergl. M. §. 2. 3. p. 96. und Einleitung §. 2.) Wenn man fragt: Was ist die Bestimmung des Menschen? so heißt das: Was bin ich als Mensch? was habe ich daher als Mensch zu thun und zu erwarten? oder bestimmter: Wohin geht meine, ohne meine Willkühr, mir gegebene Abzweckung? Was habe ich nach den unverkennbaren und unauslöschlichen Anlagen und Fähigkeiten meiner Natur zu thun? und was habe ich, wenn ich es thue, zu erwarten? In unser aller Seelen liegt das Grund=

Grundgefühl der Moralität, des nie zu verwirrenden Unterschiedes zwischen dem, was recht und unrecht ist. Es ist ein unserm Wesen eingepflanzter Grundtrieb, nach welchem wir die Gesinnung, die dem Rechte gemäß ist, billigen, und die, welche ihm zuwider ist, mißbilligen. Diese Achtung für das Sittengesetz ist dem menschlichen Geiste tief eingeprägt. Es giebt also etwas, worauf uns unsre vernünftige Natur hinweist, als auf das Beste für unsere Wünsche und Bestrebungen, und dies Beste besteht in der sittlichen Vervollkommnung (Heiligung) mit der ihr untergeordneten und bey ihr allein möglichen Fähigkeit zum Glücklichseyn. Also, wachsende Heiligung und die damit im gleichen Verhältniß stehende Glückseligkeit ist die Bestimmung des Menschen. Ohne sittliche Veredlung kann niemand glücklich seyn, und wer ohne sie Glück sucht, zerstört sie selbst. Eben diese Grundsätze sind auch in der heiligen Schrift, und eben dies ist ihre Lehre im alten und neuen Testamente, 3 Mos. 11, 44. C. 19, 2. 1 Thess. 5, 3. 7. 2 Cor. 7, 1. Hebr. 12, 10. 14. u. f. — Gott muß überhaupt bey der Schöpfung die Absicht gehabt haben, jedem Geschöpf denjenigen Grad von Vollkommenheit und von Wohlseyn zu Theil werden zu lassen, dessen dasselbe fähig und empfänglich ist. Zu Erreichung dieses großen Zwecks gebraucht er auch die schicklichsten Mittel. Dies folgt unwidersprechlich aus der Lehre von seiner Weisheit. (S. §. 24. 1.) Da nun der Mensch unter allen lebenden Geschöpfen der Erde bey weitem das edelste ist, und die meisten, besonders geistigen, Vollkommenheiten besitzt; so folgt, daß ihn Gott auch zu einem erhabenern Zwecke erschaffen habe, oder, daß seine Bestimmung vorzüglicher sey, als die der übrigen Erdengeschöpfe. Denn vermöge der ihm beygelegten größern Vollkommenheiten ist er auch eines größern Grades der Glückseligkeit fähig, und seine sittliche Natur macht ihn verbindlich, derselben nachzustreben. 1) Zu seiner Bestimmung in diesem Leben gehört also folgendes: (1.) Er hat das Recht und die Macht, die übrigen Geschöpfe der Erde zu seinem Nutzen und Vortheil zu gebrauchen, (dominium in res creatas), 1 Mos. 1, 26 f. Ps. 8. u. a. Dies hat er durch seine vernünftige moralische Natur, die Gott ihm gab. (2.) Da der Mensch Herr der übrigen Schöpfung der Erde ist, so erfüllt er die Absicht Gottes, oder seine Bestimmung, wenn er nebst der Sorge für seine eigne Wohlfahrt auch das Wohlseyn und die Wohlfahrt seiner sämmtlichen Mitgeschöpfe auf alle Weise zu befördern sucht, — besonders aber das Glück seiner Nebenmenschen, mit denen er, nach Gottes Absicht, in der genauesten und engsten Verbindung lebt. S. die angeführten Stellen, vergl. Apostelg. 17, 26. Dazu verbindet ihn auch das göttliche Gesetz, dessen laute Forderung eben dies im Herzen der Menschen ist. (3.) Da der Mensch so viele herrliche Anlagen und Kräfte von Gott erhalten hat, so muß die Absicht Gottes dahin gehn, daß er sie sämmtlich ausbilden, sie gebrauchen,

brauchen, und zu seinem eignen und anderer Geschöpfe Wohl anwenden soll. Je thätiger also und geschäftiger der Mensch zu seiner und anderer Wohlfahrt ist, je mehr er die ihm von Gott verliehenen Kräfte gebraucht, die moralischen und übrigen, sie entwickelt, ausbildet, und durch beständige Uebung zu erhöhn sucht: desto mehr lebt er seiner Bestimmung gemäß. Fleiß, Arbeitsamkeit und Thätigkeit gehören also unerläßlich zur Erfüllung der Bestimmung des Menschen. Auch selbst das paradiesische Leben schildert Moses nicht als unthätig und arbeitslos, sondern der Mensch sollte beschäftigt seyn, sollte das Land bauen, 1 Mos. 2, 5. 15. Ausbildung aller unserer Anlagen und Fähigkeiten ist Zweck unserer vernünftigen menschlichen Natur. Also jede darin bewiesene Treue und Thätigkeit ist segensreiche Vorbereitung auf das, was wir künftig thun und werden sollen. Dies ist das uns von Gott angewiesene Tagewerk. (4.) Vorzüglich aber muß sich der Mensch die Ausbildung seines Geistes angelegen seyn lassen. Den Vorzug besitzt nur allein der Mensch vor allen übrigen Erdengeschöpfen, daß er eine vernünftige Seele hat, und Freyheit des Begehrungsvermögens. Darin liegt eigentlich dasjenige, wodurch sein Daseyn einen absoluten Werth erhält. Dies ist sein angeborner, wahrer Adel, der ihn von allen seinen Mitgeschöpfen auf Erden wesentlich unterscheidet. — Durch den zweckmäßigen Gebrauch der Vernunft und seiner sämmtlichen geistigen Anlagen ist er eines Glückes und Wohlstandes fähig, dessen kein anderes Geschöpf der Erde empfänglich ist. Dies höhere Glück gründet sich auf Erkenntniß der Wahrheit und moralische Güte (Heiligung), und vornehmlich auf Religion, oder Erkenntniß und Verehrung Gottes, deren der Mensch unter den Erdengeschöpfen allein fähig ist, und die das allerwirksamste Beförderungsmittel der Heiligung ist. (S. Einleit. §. 2. u. f.) — Es ist aber Gesetz der Vernunft, mithin Absicht und Wille Gottes, der uns Vernunft gegeben hat, daß die sittlichen Anlagen und Kräfte in unserer Natur durch Uebung entwickelt und erhöht werden sollen. Jede Thätigkeit also in der Anwendung dieser Kräfte, jede Erweisung der Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Menschenliebe ist Pflicht, und zugleich wahre Gottesverehrung. Jede verschuldete Versäumung dabey zieht stets Schaden für uns nach sich. — Im Prediger Salomo kommen viel schöne Regeln zur Erfüllung unserer Bestimmung auf Erden vor, meist als Denksprüche vorgetragen, als Cap. 2, 24. C. 3, 12 f. C. 5, 17. C. 9, 9. Die Hauptsumme derselben ist diese: dann sey der Mensch glücklich, und lebe seiner Bestimmung gemäß, „wenn er das Gegenwärtige weise genieße; wenn er nach Seelenruhe, Frohsinn, Heiterkeit des Geistes auf dem rechten Wege strebe; wenn er die gesellschaftlichen Pflichten erfülle; wenn er ein Gottesverehrer und thätig und arbeitsam sey und seine Kräfte gebrauche, indem er nicht bloß zum Genießen, und nur um seiner selbst willen da sey,

sondern

sondern auch um anderer willen, um seine Kräfte auch zu ihrem Besten zu gebrauchen.". — 2) Aber nicht auf dies Leben ist die Bestimmung des Menschen eingeschränkt, sondern sie geht auch auf das Leben nach dem Tode. Diese Lehre war zur Zeit des neuen Testaments noch nicht so klar und deutlich geoffenbart und entwickelt, obgleich keinesweges unbekannt; desto nachdrücklicher aber hat Christus mit seinen Aposteln diese erfreuliche und tröstliche Wahrheit gepredigt und alles darauf zurückgeführt, 2 Cor. 4, 18. Phil. 3, 20. Col. 3, 1 — 4. Man kann es als einen Grundsatz annehmen, daß der rechte Genuß und die zweckmäßige Anwendung dieses Lebens die beste Vorbereitung zum Glück des künftigen Lebens ist; und auf der andern Seite, daß die beständige eifrige Bemühung, in jener Welt glücklich zu werden, das beste Mittel ist, es auch in dieser Welt schon zu seyn, vergl. 1 Joh. 3, 2 f. Und die Fähigkeit und Empfänglichkeit für dieses Glück des künftigen Lebens erhalten wir durch Heiligung. „Ohne Heiligung wird niemand den Herrn sehn." Hebr. 12, 14. Je größer nun die Fortschritte sind, die wir in diesem Leben in der Heiligung und Erkenntniß und Ausübung der erkannten Wahrheit machen, desto größer wird auch unser Glück im künftigen Leben werden. Denn alles wird und muß hier verhältnißmäßig seyn.

Anm. Aus diesen richtigen und der biblischen Lehre gemäßen Bemerkungen folgt nun, daß der Mensch zwar vornehmlich, aber nicht bloß und allein, um des künftigen Lebens willen hier sey, und daß er also seiner Bestimmung entgegen handle, wenn er über der Hoffnung eines künftigen Lebens das gegenwärtige vergessen, oder sich dazu so vorbereiten wollte, daß er dadurch für dieses Leben unthätig und unbrauchbar würde. Das künftige glückliche Leben ist eine zur immer höhern Vollkommenheit führende Fortsetzung des gegenwärtigen. Hier schon soll unsere Thätigkeit, unsere Heiligung und Glückseligkeit ihren Anfang nehmen, dort fortgesetzt und vollendet werden. Hier ist Aussaat, dort Ernte. Ohne Aussaat aber erntet man nicht. Auch in diesem Leben gehört es schon zu unserer Bestimmung, selig zu seyn, ob wir gleich in jenem Leben noch weit seliger werden sollen. Dies Erdenleben ist nicht bloß Mittel, sondern auch Zweck; und wenn wir uns eifrig bemühn, die Absichten Gottes zu erfüllen, so ist das gegenwärtige Leben, auch an und für sich betrachtet, schon des Daseyns nicht unwerth, obgleich sein Werth durch die Gewißheit von einem künftigen unendlich erhöht wird. — In diesem allen sind auch diejenigen Frommen, deren Beyspiel die Bibel zur Nachahmung empfiehlt, uns mit ihrem Muster vorgegangen, und unter ihnen zeichnet sich Jesus auch in dieser Hinsicht als das allervollkommenste aus. [S. die Bemerkungen über die Bestimmung des Menschen weiter ausgeführt in (Spalding's) Bestimmung des Menschen, zuletzt Leipz. 1794, und in der Abhandlung von D. Töllner: Ist das gegenwärtige Leben nur eine Prüfungszeit? in seinen theologischen Untersuchungen, Th. I. S. 402 f.] — Die Theorien der verschiedenen philosophischen Schulen unter den Griechen über das summum bonum oder finis bonorum des Menschen findet man bey Cicero in den Büchern: De finibus bonorum et malorum. Die Bestimmung einer Sache und des Menschen heißt beym Seneca (Ep. 76.): finis naturae suae, suum

cuiusque (rei s. hominis) bonum, und seine Bestimmung erfüllen oder erreichen: ad finem naturae suae pervenire, s. attingere finem naturae suae.

§. 52.

Ueber die Mosaischen Nachrichten vom Ursprunge des menschlichen Geschlechts. [M. §. 4 — 9. p. 96 — 98.]

I. Einige allgemeine Bemerkungen. Ueber den Ursprung des Menschengeschlechts findet man bey den meisten Nationen uralte Ueberlieferungen, die aber größtentheils sehr von einander abgehn. Viele heidnische Nationen glaubten, daß ihre Vorfahren, oder die Menschen, aus der Erde, aus Felsen, Bäumen, Eyern, Zähnen entsprungen, oder auch von Thieren hervorgebracht wären. [S. die davon angeführten Stellen in Meiners Geschichte der Menschheit, S. 245.] Die weit kleinere Anzahl leitete den Ursprung der Menschen oder einzelner Völker von Göttern, Helden oder Riesen her. Und auch diese weichen in ihren Vorstellungsarten wieder sehr von einander ab, indem einige die ersten Menschen von jenen höhern Wesen ordentlich gezeugt und geboren werden lassen; andere hingegen annehmen, daß sie aus leblosem Stoff, z. B. Erde, Steinen, u. s. w., von ihnen gebildet und dann belebt worden wären. — Die alten hebräischen Nachrichten, (mit denen auch die Ueberlieferungen anderer Morgenländer in der Hauptsache immer übereingestimmt zu haben scheinen,) hat uns Moses aufbehalten, 1 Mos. 1. und 2., und diesen Nachrichten folgen auch die übrigen biblischen Schriftsteller durchgängig. Sie sind ganz im Geiste der alten Welt erzählt; aber es zeigt sich darin gleich mehr innere Wahrheit, Vollständigkeit und Zusammenhang, als in den Sagen und Erzählungen anderer Nationen. — Nach diesen Nachrichten stammt das ganze Menschengeschlecht von Einem Stamme ab; oder, wie es Paulus ausdrückt, Apostelg. 17, 26.: ἐξ ἑνος αἱματος (Geblüte) παν ἐθνος ἀνθρωπων. Der erste Mensch, Adam, ward aus Erde gebildet, 1 Mos. 2. und 3. Pred. 12, 7. 1 Cor. 15, 47. (ὁ πρωτος ἀνθρωπος ἐκ γης, χοϊκος). Nach Adam und aus Adam wurde die Eva geschaffen, 1 Mos. 2, 18 f. 1 Cor. 11, 8. (γυνη ἐξ ἀνδρος). — Verschiedene neuere Naturforscher sind zwar der Meinung gewesen, daß sich der Unterschied der verschiedenen Menschenracen nicht erklären lasse, wenn man annehme, daß diese verschiedenen Arten alle von einem Stamme herkämen, und einige vermuthen daher, daß es gleich anfangs mehrere Menschenpaare gegeben habe, weil von Klima, Lebensart, Nahrungsmitteln u. s. w. diese Verschiedenheit nicht allein herrühren könne. Allein andere sind der entgegengesetzten Meinung, für die sie auch starke Gründe anführen, (als Forster), oder sie behaupten doch, daß alle für jene Hypothese (von mehrern

mehrern ursprünglichen Menschenpaaren) angeführte Gründe nichts dafür beweisen. [Vergl. Forster's Bemerkungen auf seiner Reise um die Welt, (Berlin 1783,) S. 226 — 254.; Kant über die verschiedenen Racen der Menschen, Königsberg 1775, 4.; Blumenbach de generis humani varietate nativa, Gottingae 1776, 8.] — Auch mehrere andere Nationen, außer den Hebräern, lassen das Menschengeschlecht von einem Paare abstammen. Dies brauchen sie nicht gerade alle aus Moses zu haben. Die allmähliche Bevölkerung der Länder, die alten Familiennachrichten, daß vordem weit weniger Menschen gewesen wären, und die Betrachtung, wie von einem Menschenpaar in kurzem große Familien entstehn können, leiteten wohl mehrere Völker natürlich auf den Gedanken, daß auch anfangs gleich nur ein Menschenpaar erschaffen sey, von dem sich das Menschengeschlecht fortgepflanzt habe. Gewiß ist auch vieles von den ältesten Nachrichten durch mündliche Ueberlieferung unter ihnen fortgepflanzt worden. — Hiebey nun noch etwas von den Präadamiten. Die Hypothese von den Präadamiten ist aus verschiedenen Ursachen behauptet worden, theils um manchen vermeinten physikalischen Schwierigkeiten (von der eben angeführten Art) auszuweichen; theils um allerley theologische und historische Hypothesen dadurch zu bestätigen; oder auch aus beiden Gründen zugleich. Die meisten, die Präadamiten angenommen haben, haben ihre Meinung aus Moses oder aus andern biblischen Stellen herleiten oder wenigstens damit vereinigen wollen, so verschieden auch die Begriffe selbst sind, die sie sich von den Präadamiten machen. Es ist aber ganz augenscheinlich, daß jenen biblischen Stellen dadurch die größte Gewalt geschieht, und daß die klare biblische Vorstellung die vorhin angeführte ist. Das meiste Aufsehn machte mit dieser Hypothese im siebzehnten Jahrhundert Isaak Peyrere in der Schrift: Praeadamitae, Amst. 1655, worin er seine Präadamiten in der Stelle Röm. 5, 12 — 14. zu finden glaubte, und behauptete, die Heiden wären mit den Thieren an einem Tage geschaffen worden, (dies wären die Präadamiten, und von denen handle das erste Capitel im ersten Buch Mosis). Aber erst Jahrhunderte nachher sey Adam, der Stammvater der Juden, erschaffen worden. Davon handle Cap. 2. [S. die Schriften bey M. §. 1. n. 1. p. 95.] Andere haben diese Hypothese in neuern Zeiten zusammenhängender vorgetragen, als Peyrere, und auf eine von Moses unabhängige Art behauptet, oder, mit andern Worten, sie haben gelehrt: daß das menschliche Geschlecht älter sey, als es Moses vorstellt. [S. Irwing's Schrift: Versuche über den Ursprung der Erkenntniß der Wahrheit und der Wissenschaften. Berlin 1781, 8. Vergl. auch Bruns Vergleichung der griechischen und römischen Nachrichten von dem ältesten Zustande der Menschen mit den hebrä-

hebräischen, in Gabler's theologischem Journal, B. V. St. 1. S. 50. u. f.]

II. Erläuterung der Mosaischen Erzählung selbst. Es ist bey Moses eine doppelte Nachricht von der Schöpfung der ersten Menschen. Die erste ist kurz in allgemeinern Ausdrücken abgefaßt, und diese steht in der Schöpfungsurkunde, Cap. 1, 26 — 30., und wird in den sechsten Tag der Schöpfung gesetzt. Die andere, ausführlichere, ist von dieser abgesondert, und steht Cap. 2, 4. u. f. Die Schöpfung der Welt und die Beschaffenheit der Erde, ehe der Mensch darauf gesetzt wurde, wird darin nur ganz kurz nochmals erwähnt; desto ausführlicher ist die Erzählung von der Schöpfung der ersten Menschen selbst, die V. 7. angeht. Moses kann gar wohl bey den ersten Capiteln der Genesis alte schriftliche Urkunden gebraucht und wörtlich benutzt haben, worin Ueberlieferungen und Erzählungen aus der patriarchialischen Vorwelt enthalten waren. S. §. 40. I. Hier, von Cap. 2, 4. an, würde dann, nach dieser Hypothese, eine solche Nachricht mitgetheilt seyn, die Ein Ganzes für sich ausmacht, und bis Cap. 3, 24. fortläuft. Sie würde dann durch die eigne Ueberschrift V. 4.: Dies ist die Entstehung des Himmels und der Erde, vom Vorhergehenden abgesondert seyn. Auch aus den abwechselnden verschiedenen Benennungen Gottes, אֱלֹהִים, יְהוָֹה, יְהוָֹה אֱלֹהִים, die in einzelnen an einander hängenden Stellen immer beybehalten werden, hat man auf den Gebrauch mehrerer verschiedenen schriftlichen Urkunden geschlossen, aus denen Moses geschöpft und deren eigne Ausdrücke er immer treu beybehalten habe. Schon Astrüc und Michaelis machten diese Bemerkungen, und Eichhorn hat sie in seiner Urgeschichte weiter benutzt und ausgeführt. [Vergl. §. 49. die Schriften von Herder, Eichhorn, Gäbler, Paulus, Ilgen, Vater, u. A.] Indessen hat Eichhorn und nachher noch weit mehr Ilgen doch viel zu entscheidend von den Quellen, die Moses gebraucht habe, gesprochen; so ganz ist die Sache noch nicht aufs Reine gebracht. [S. Köppen, Die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit, Th. 2. S. 456. (2te Ausg.).] Beide Stücke müssen nun durchgegangen werden. [M. §. 4. p. 96.]

1) Anmerkungen über die erste Stelle, 1 Mos. 1, 26 — 30. Die Gott hier beygelegte Rede gehört eben so, wie alle die in der Schöpfungsgeschichte Gott zugeschriebenen Reden, zu den sinnlichen, mahlenden Darstellungen, wodurch die Aeußerung des Willens, Entschlusses Gottes auf eine uns Menschen faßliche Art ausgedrückt wird. Vergl. Cap. 6, 5. C. 11, 6. 7. „Nach Hervorbringung so vieler Geschöpfe der Erde schuf Gott nun endlich das edelste und vornehmste, den Menschen, den Herrn der irdischen Schöpfung.“ — אָדָם ist hier Cap. 1. nicht nomen proprium, sondern

sondern collectivum, Menschen. Aus dieser Stelle für sich könnte man schließen, daß das erste Menschenpaar zu gleicher Zeit geschaffen wäre, wenn es nicht die Urkunde Cap. 2. bestimmter erklärte. Die folgenden Worte: בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ, sind nicht subtil zu unterscheiden, sondern beide Worte, so zusammengesetzt, bedeuten: ein gleiches, oder sehr ähnliches Bild, wie Cap. 5, 1. 3. — צֶלֶם ist ursprünglich Schatten, (wie Ps. 39, 7.), dann Schattenzeichnung, Bild. Worein nun diese Gottähnlichkeit von Mose gesetzt werde? ob bloß in die gleich darauf erwähnte Herrschaft über die andern Erdengeschöpfe? oder noch in mehrere Vollkommenheiten? das werden wir §. 53. sehn. — Die Herrschaft des Menschen über die Thiere ist eigentlich vom freyen Gebrauch derselben und der Anwendung zu seinem Nutzen zu verstehn. — Gott segnete sie (V. 28.) ist wie oben V. 22. zu nehmen: er gab ihnen Fruchtbarkeit, das Vermögen zur Geschlechtsvermehrung. — Zur Speise gebrauchten die ersten Menschen eben so, wie damals die Thiere, nur Baum- und Feldfrüchte; nicht Fleisch der Thiere. (S. V. 29. und 30., wo gesagt wird, daß ihnen Gott die Erdgewächse dazu selbst angewiesen habe, vergl. Cap. 2, 16.) Hievon lassen sich vielerley Gründe angeben, z. B. weil sonst, ehe sich die Thiere stark genug vermehrt gehabt hätten, zu besorgen gewesen wäre, daß man ganze Gattungen von Thieren ausgerottet haben würde, u. s. f. [S. Michaelis z. d. St.] Uebrigens finden wir auch eben diese Nachrichten in den Ueberlieferungen anderer alten Völker. Sie dachten sich alles Blutvergießen, Schlachten und Ermorden lebender Geschöpfe als etwas schreckliches und hartes, das in dem paradiesischen oder goldenen Alter der jugendlichen Welt nicht habe statt finden können, wo allgemeines Wohlwollen aller lebenden Geschöpfe gegen einander und friedliche Eintracht geherrscht habe. Daher auch in den prophetischen Beschreibungen eines wiederkehrenden glücklichen Zeitalters dies ausdrücklich vorkommt, daß kein Thier das andere tödten werde, z. B. Jes. 11, 7. „der Löwe wird Stroh (Vegetabilien) essen, gleich dem Stier"; s. V. 6 — 9. So die Griechen vom Saturnischen Zeitalter, Plut. περι σαρκοφαγιας; und Ovid. Met. XV, 96 sq. heißt es, vetus aetas aurea wäre glücklich gewesen foetibus arboreis et herbis; nec polluit ora cruore. [Clerici Comment. in Genesin.] — Daher finden wir erst nach dem Ende der paradiesischen Zeit, daß Thiere geschlachtet werden, 1 Mos. 3, 21. Im vierten Capitel, V. 4., werden sie von Menschen Gott zur Speise (Opfer) dargebracht; und erst Noah erhält den ausdrücklichen Befehl, daß er sich außer den Pflanzen auch zugleich von Fleisch nähren solle, Cap. 9, 3. Ueberhaupt scheinen die meisten Nationen auch nachher, im Zustande ihrer Rohigkeit, noch lange nur Kräuter und Baumfrüchte gegessen zu haben, und erst später auf den Gebrauch der Thiere zur Speise verfallen

zu

zu seyn, (wenn sie sie auch tödteten und ihre Felle zur Kleidung gebrauchten), zumal da die Zubereitung äußerst roh und Abscheu erregend seyn mußte, ehe der Gebrauch des Feuers und des Salzes gemeiner ward. Aus dem Homer geht hervor, daß damals der Gebrauch des Salzes bey Fleischspeisen noch nicht sehr alt gewesen seyn muß, woher es immer als ein Göttergeschenk vorgestellt wird, und das göttliche heißt. Die Caraiben essen auch alles ohne Salz.

2) Anmerkungen zur Erläuterung der zweyten Stelle, Cap. 2, 4 — 24.:

a) Nachdem V. 5. und 6. die Nahrungsmittel erwähnt waren, die Gott für den Menschen aus dem Pflanzenreiche auf der Erde bereitet hatte, wird nun zur Schöpfung selbst übergegangen. V. 7.: Gott bildete den Menschen aus Erdenstaub, (עָפָר מִן־הָאֲדָמָה), vergl. Hiob 33, 6. Eine überaus natürliche Idee, die viel Analogie und innere Wahrheit hat. Da man den Menschen verwesen sah und seinen Leib in Staub und Erde zerfallen, so entstand die Redensart: zur Erde oder zu Staube werden. Staub und Erde sah man also als die ersten Bestandtheile des menschlichen Leibes an, und gebrauchte daher auch vom Tode den Ausdruck: שׁוּב עַד עָפָר, z. B. Ps. 104, 29., oder, wie es 1 Mos. 3, 19. heißt, wieder zur Erde werden, wovon er genommen war, vergl. Hiob 10, 9. Pred. 12, 7. Der Leib des ersten Menschen, den Gott aus Erde bereitet hatte, war schon vollendet und ausgebildet, ehe er noch belebt war. Auch hier zeigt sich wieder eine Analogie, nämlich die des menschlichen Körpers, wenn eben erst das Leben von ihm gewichen ist. Dann hat er noch seine völlige Gestalt und Bildung, und zerfällt erst nach und nach in Staub und Moder. So entstand auch umgekehrt unter der Hand des bildenden Künstlers der Leib; und da dieser vollendet war, kam erst der Lebensodem hinzu. Viel ähnliches in diesen Stücken hat die griechische Erzählung vom Prometheus, der den Menschen zuerst aus Erde und Wasser bildete, (Ovid. Met. I, 82.). Diese todte Masse aber erhielt nachher erst durch Mitwirkung der Gottheit das Leben. — Uebrigens wird der Name des Menschen, אָדָם, auch zugleich als eigner Unterscheidungsname des ersten Menschen gebraucht; er, der erste Mensch, wird vorzugsweise der Mensch genannt. Er ist nicht von אָדֹם, roth, (welches denn einige von der rothen Gesichtsfarbe erklären; oder auch von rother Erde, woraus er geschaffen sey, wie mehrere Rabbinen und schon Josephus, Ant. I, 1.); sondern vielmehr von אדמה, γηγενης, der Erdgeborne, Erderzeugte, denn er ward aus Erde, so genannt. Plato im Politicus: ἐκ γης γαρ ἀνεβιωσκοντο παντες. — Die folgenden Worte sind:

und

und Er hauchte ihm Lebensodem in seine Nase, (וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים). Ihr Sinn ist: Gott belebte ihn, (den vorher leblosen Körper des Menschen). Das sichtbarste und gewisseste Kennzeichen des Lebens ist das Athmen. Dies geschicht durch die Nase hauptsächlich, und daher diese bildliche Redensart. Wenn Gott lebendige Geschöpfe hervorbringt, so heißt es: er hauche seinen Lebensodem aus, oder: ihnen ein. Läßt er sie sterben: so heißt es: er entziehe ihnen den Odem, als Ps. 104, 29. 30. Von der vernünftigen Seele des Menschen und deren Einfachheit und Unsterblichkeit ist in diesen Worten nichts ausdrücklich, und namentlich erwähnt, weil hier überhaupt nur das Sichtbare und durch die äußern Sinne Empfindbare beschrieben werden soll; so wie in der ganzen Mosaischen Erzählung nur das Werden der Welt, sofern sie in die Sinne fällt, beschrieben wird. Vergl. das über רוּחַ Bemerkte, §. 51. Num. I. — נֶפֶשׁ חַיָּה ein lebendes Geschöpf oder Wesen (animans, animal).

b) V. 9. und 16 — 18. wird von den Nahrungsmitteln des ersten Menschen aus dem Pflanzenreiche etwas gesagt, s. Num. I.; und sonderlich (um des Folgenden willen Cap. 3.) von dem Baume des Lebens und dem Baume der Erkenntniß, oder der Unterscheidung des Guten und Bösen, die sich mitten in dem Garten (בְּתוֹךְ הַגָּן) befanden, den der erste Mensch bewohnte. — Bäume des Lebens heißen bey den Hebräern Bäume, die eine Heilkraft besitzen, (salutares, Gesundheitsbäume), es mag nun die Heilkraft in den Früchten, oder Blättern, Rinden, Wurzeln liegen, wie Sprichw. 3, 18. Wir sagen: officinelle Kräuter oder Bäume. Er hatte die Absicht, daß das menschliche Leben dadurch erhalten werden sollte. S. Cap. 3, 22. Im paradiesischen Zeitalter fand Unsterblichkeit des Leibes statt; sie wurde aber nicht unmittelbar oder durch ein Wunder bewirkt, sondern mittelbar, durch ein von Gott dazu verordnetes, natürliches Mittel, nämlich durch ein Produkt aus dem Pflanzenreiche, dessen Genuß das Leben der Menschen erhielt. Daher wird in der Offenbarung 22, 2. auch Cap. 2, 7. gesagt, daß der Lebensbaum in den Himmel, (den Sitz der Unsterblichkeit,) versetzt sey. Aehnliches bey den Griechen von der Speise, die nur die Unsterblichen genießen, kein Sterblicher. (Hom. Odyss. V, 197. 199. Il. XIX. 38. 39.) — Schon dies, was Moses vom Lebensbaume sagt, leitet ganz natürlich darauf, daß der andere Baum, der diesem hier entgegen steht, ein schädlicher, ein giftiger Baum war, der das Leben abkürzte. Dies ist auch aus V. 17. klar; welches Tages du davon issest, u. s. w., vergl. Cap. 3. — Die ganze Erzählung ist wieder sehr natürlich. Es giebt schädliche Pflanzen und Giftbäume, von denen der Mensch krank wird und

stirbt; und auch noch jetzt heilsame, die ihm Gesundheit bringen und das Leben fristen. So gab es nun im paradiesischen Zeitalter Bäume, die dem Menschen immer fortdauernde Gesundheit und Unsterblichkeit gaben; und zu seiner Prüfung war nur der einzige Giftbaum im Garten, vergl. Cap. 3, 3. — Aber warum heißt er Baum der Unterscheidung des Guten und Bösen? Darum, weil der Mensch an diesem Baume Klugheit lernen, dadurch klug werden, gewitzigt werden sollte, und weil seine Klugheit daran geprüft werden sollte, [vergl. M. §. 6. p. 97.]. Aß er nicht davon, so diente es zu seinem Heil, und er handelte klug und vorsichtig; aß er von der Frucht desselben, so war es sein Schade; er wurde nun durch Schaden klug, und konnte dadurch lernen, künftig vorsichtiger zu seyn, weil er nun aus Erfahrung wußte, daß es Schaden bringe, wenn er Gottes Gebot übertrete, vergl. Cap. 3, 22. Die Redensart: Gutes und Böses erkennen oder unterscheiden, oder, wie Horaz es ausdrückt: curvo posse dignoscere rectum, (Ep. II, 2, 44.), heißt in den alten Sprachen immer: klug seyn oder werden, Einsicht bekommen. So mehrmals im Homer, z. B. Odyss. XVIII, 227. 228. und XX, 309. 310. Mehreres im zweyten Theile, §. 75.

c) V. 19. und 20. Die Sätze, die hierin liegen, sind eigentlich: (1.) Adam lebte anfangs unter den Thieren, und sie werden ihm von Gott gleichsam vorgeführt. Sie waren in der ganzen ihn umgebenden irdischen Schöpfung ihm am nächsten verwandt; mit ihnen sympathisirt er mehr, als mit der ganzen übrigen leblosen Schöpfung. In dem paradiesischen Weltalter waren die Thiere aber nicht scheu und wild, und der Mensch ging vertraulich mit ihnen um, vergl. Jes. 11, 6 — 9. Diese auch bey andern Völkern sich findende Vorstellung gründet sich gleichfalls auf eine gewisse Erfahrung. Noch jetzt sogar findet man, daß scheue und wilde Thiere in ganz unangebauten Gegenden, wo sie nie Menschen gesehn und ihre Verfolgung nie gefühlt haben, zahm und zutraulich gegen den Menschen sind. So fand Cook auf seiner Reise in der Südsee auf ganz unbewohnten Eilanden die sonst so scheuen Fregatten- und Tropik-Vögel, die sich mit Händen greifen ließen. In den Wäldern des südlichen Amerika, die selten ein menschlicher Fuß betritt, fliegen die scheuesten Vögel nicht weg, wenn man vorübergeht oder fährt. Mit einem Stock, an dessen Ende eine Schlinge ist, fängt man da, ohne im Gehn oder Fahren still zu halten, Rebhühner. [Zur Kunde fremder Länder und Völker, Bd. II. 152., aus den Lettres édifiantes.] (2.) Der Mensch ging nun mit ihnen um, und lernte sie (nach und nach) kennen und unterscheiden, und gab ihnen Namen, die bald in einem bloßen Zuruf oder Aufruf, bald in der Nachahmung

mung ihrer Laute bestanden zu haben scheinen. Hiedurch wird zugleich der Uebergang von der Sprachlosigkeit des ersten Menschen zum Anfang einer Sprache sehr natürlich und erfahrungsmäßig beschrieben. Wir finden dies auch bey Kindern. Sehr wahr sagt Plato im Politicus, „im Saturnischen Zeitalter wären die Menschen viel mit Thieren umgegangen, hätten auch mit ihnen geredet, (wie Cap. 3. und unsere Kinder!). Sie hätten aus dem Umgang mit ihnen Weisheit gelernt, auf ihre Natur und Eigenschaften Acht gegeben und vieles davon zu ihrem Vortheil angewendet.“ Daher die Aesopische Fabel, in alten Zeiten besonders, so viel wirkte, und jetzt noch bey Kindern so vielen Eindruck macht. (3.) Doch fand der Mensch unter allen Thieren nicht seines Gleichen, obgleich jedes Thier schon seines Gleichen hatte. Hiedurch wurde der ihm eingepflanzte Trieb nach gesellschaftlicher und ehelicher Verbindung noch mehr bey ihm geweckt, V. 18. und 20. am Ende. Da heißt es: nur der Mensch hätte noch nicht gehabt עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ. Ersteres (עֵזֶר) ist wohl Beystand, Gefährtin, wie Ezech. 12, 14.; letzteres nach Luther: die um ihn wäre.

d) V. 21 — 24. Schöpfung der Gattin des Adam. Hier hat man viel Schwierigkeiten gefunden, weil man die ganze Erzählung mit den Begriffen neuerer Zeiten nicht übereinstimmend gefunden hat, und sie doch denselben durchaus hat anpassen wollen. Eichhorn (in der angeführten Schrift, S. 182. und 183.) erklärt es so: Adam und seine Gattin wären zu gleicher Zeit erschaffen, hätten aber anfangs getrennt gelebt. Bey Adam sey die Sehnsucht nach einer Gattin entstanden, er wäre in einen Schlaf gefallen, und ihm habe geträumt, daß er in zwey Hälften getheilt werde. Als er erwachte, begegnete ihm Eva. Im wesentlichen hat auch schon Zachariä (Bibl. Theol. Th. II. S. 120.) eben den Gedanken. — Aber welcher unbefangene Leser wird das wohl in Moses Worten finden? Es ist doch gar zu klar, daß der Verfasser sagt: Eva sey nach Adam geschaffen, und Gott habe sie von Adam genommen. So sagt auch Paulus: „Adam ward zuerst geschaffen, hernach die Frau.“ 1 Tim. 2, 13. Und auch diese Erzählung hat wieder Analogie für sich, die sonderlich jedem Morgenländer noch fühlbarer als uns seyn mußte. Denn dem Orientalen ist überhaupt die Idee geläufiger, als uns Abendländern, daß die Frau dem Manne nachstehe; zwar seines Wesens, aber ihm doch unterthan und dienstbar. (Nur hier nicht eigentlich als Sklavin dienstbar, wie nachher, da das paradiesische Zeitalter vorüber war, Cap. 3, 16. Es hier so vorzutragen, wäre schon gegen den Begriff vom goldenen Zeitalter gewesen.) — Daher, weil sie ganz seines Wesens ist, ist sie vom Manne genommen; daher liebt er sie innig; daher die innige Vereinigung zwischen Mann und Frau; daher, daß sie vom Manne genommen ist, aber auch des Man=

Mannes Vorzug vor ihr. Wie ganz dies im Geist der Bibel sey, erhellt auch daraus, daß Paulus aus dieser Stelle eben dies folgert, 1 Cor. 11, 8. 9. (Der Mann ist nicht von der Frau, sondern die Frau vom Manne; und der Mann ist nicht um der Frau willen geschaffen, sondern die Frau um des Mannes willen). — Diese Wahrheit also, daß Mann und Frau in der genauesten Verbindung mit einander stehn, und daß die Frau dennoch abhängig vom Manne seyn müsse, konnte auch nicht faßlicher und eindrücklicher gemacht werden, als durch die in dieser Erzählung enthaltene Nachricht, worin gesagt wird, sie sey später als der Mann erschaffen, sie sey von ihm genommen, und aus seiner einen Seite oder Hälfte gebildet worden. — צֵלָע ist hier nicht Rippe, es ist, wie gewöhnlich im Hebräischen und Arabischen, Seite, Hälfte, z. B. 2 Mos. 26, 26. 27. 35. u. f. LXX h. l. πλευρα. — Die Stelle wurde mit Fleisch verschlossen, d. h. der menschliche Leib wurde da wieder geheilt und ergänzt. — Schmerzen durfte Adam nicht empfinden, (denn die finden nicht statt im paradiesischen Zeitalter): daher mußte er in einen tiefen Schlaf verfallen, (V. 21.), während dessen dies alles geschah; aber doch so, daß er einiges dunkle Bewußtseyn von dem hatte, was vorgegangen war, (nach V. 23.), welches häufig noch jetzt der Fall ist, wenn im Schlaf etwas mit uns vorgeht, das auf die Sinnenorgane des Körpers starken Eindruck macht. Wir empfinden etwas davon, ohne davon zu erwachen, und erinnern uns desselben dann dunkel beym Aufwachen. — זֹאת הַפַּעַם, diesmal, nun endlich einmal sehe ich doch ein mir ganz gleiches Geschöpf, meiner Art! bezieht sich auf V. 20. zu Ende. Er giebt ihr nun auch, wie vorhin den Thieren, einen Namen: אִשָּׁה (wie die alten Lateiner: vira), weil sie aus dem Manne (אִישׁ) gebildet war. Hernach nannte er sie, da sie zum ersten Mal gebahr, חַוָּה, Cap. 3, 20., weil sie dadurch Stammmutter des Menschengeschlechts (אֵם כָּל־חָי) wurde. — V. 24. sind nicht Adams Worte, (der ja Vater und Mutter nicht kannte), sondern des Schriftstellers, der hier eine belehrende Folgerung aus dem Vorhergehenden ziehn will. Das ειπε Matth. 19, 5. ist mit ἡ γραφη zu ergänzen. „Die Verbindung zwischen Mann und Frau ist die genaueste, und (nach Gottes Absicht) unauflöslich durchs ganze Leben; unzertrennlicher also noch, als die Familienverbindung zwischen Eltern und Kindern, daß es also, (wie Christus schließt,) strafbarer ist, sich von seiner Frau zu trennen, als von Vater und Mutter loszusagen." Die einzelnen Sätze und Folgerungen, die in der ganzen Mosaischen Erzählung liegen, sind schön, auch zum praktischen Gebrauche angedeutet von Morus §. 4 — 8. p. 96 — 98. Vergl. Matth. 19. und 1 Cor. 11. — Ein Fleisch seyn, d. i. als Ein Leib, als Eine Person anzusehn seyn.

Anm.

Anm. Den ersten Wohnort der Menschen nennt man gewöhnlich Paradies, παραδεισος, [vergl. M. p. 96. §. 4. n. 1.], weil nämlich die LXX das גַּן V. 8. (und auch in andern Stellen der Bibel) so übersetzen, worin ihnen die lateinischen Uebersetzungen folgen. Es ist eigentlich persisch, (פַּרְדֵּס), Pred. 2, 5. und an andern Orten, und bedeutet dort nicht jeden kleinen Garten, sondern ein großes Stück Land, Park, mit Bäumen und Thieren besetzt, auch Wasser, woselbst man fischte und jagte, wie es Xenophon (Oec. IV, 13.) beschreibt. (Nachher wurde es auch auf den Sitz der Glücklichen übergetragen.) Die griechischen Juden nannten diese Gegend vorzugsweise so, nach den LXX, Sirach, Josephus, Philo. — Die Beschreibung steht Cap. 2, 8 — 15. Nicht das Paradies selbst hieß Eden, sondern das Paradies war eine Gegend in der weitläufigen Landschaft Eden. (S. V. 8. in Vergl. mit V. 10.) Wenn man die Lage des Landstrichs Eden nach den Namen der vier Flüsse in der Mosaischen Urkunde bestimmen will, und diejenigen Flüsse versteht, die meistens schon vor Alters, und zum Theil noch jetzt, dieselben Namen in Asien führen; so wird man zu den Gegenden hingewiesen, wo jetzt Armenien, Ghilan, Dailem und Chorasan liegen, obgleich der bestimmte Ort des Lustgartens in diesen Landschaften nicht auszumitteln ist. Eden begriff nämlich die Länder vom Euphrat (פְּרָת) und Tiger (חִדֶּקֶל) an, bis zum Aras oder Araxes, (פִּישׁוֹן, der in Armenien entspringt und ins kaspische Meer fließt,) und Oxus (גִּיחוֹן) auf der Ostseite des kaspischen Meeres, in sich. Wirklich setzen auch mehrere asiatische Sagen und Erzählungen die frühesten menschlichen Wohnsitze und gleichsam die Wiege des Menschengeschlechts in die Nachbarschaft des Caucasus und des kaspischen Meeres, und in die Flächen, die sich seitwärts vom Caucasus fortziehn, so verschieden auch die bestimmtern ersten Wohnplätze von ihnen angegeben werden. [S. Zimmermann's Geographische Geschichte des Menschen, Band 3. S. 250., und Meiners Geschichte der Menschheit, S. 7.] Da aber andere Gelehrte, andern asiatischen Sagen zufolge, (die aber wenigstens durch die Bibel nicht begünstigt werden,) die Bevölkerung der Erde von Südasien ausgehn lassen, so haben sie, demgemäß, wenigstens einige dieser Flüsse anders zu bestimmen gesucht, ob sie gleich den Euphrat fast alle anerkennen. Diesen tritt auch Buttmann bey in seiner ältesten Erdkunde des Morgenländers, (Berlin 1803, 8.), worin er zugleich die ganze Erzählung, nach der jetzt gewöhnlichen Art, bloß als Mythe behandelt. Er sucht wahrscheinlich zu machen, daß man unter Eden den ganzen großen Landstrich vom persischen Meerbusen ostwärts bis zur Halbinsel Malakka hin verstanden habe, daß also einer von den vier Flüssen der Ganges wäre. Von den Hebräern aber wären diese ursprünglichen Wohnsitze hernach in die ihnen näher liegenden Länder verlegt worden. [Uebrigens vergl. man, was die ältern Schriften betrifft: Huetius de situ Paradisi; Reland Diss. miscell. T. I.; Bochart Geogr. sacra; und Michaelis Spicileg. T. II. — Der Schwede Olaus Rudbeck schrieb im siebzehnten Jahrhundert ein Buch, Atlantica, worin er das Paradies nach Schweden versetzt; und im neunzehnten Jahrhundert suchte D. Hasse in seiner Entdeckung im Felde der ältesten Erd- und Menschengeschichte zu beweisen, Eden sey Nordeuropa, und der Lustgarten darin sey das Land Preußen.]

§. 53.

Ueber die verschiedenen Erklärungen, welche die Theologen vom Ebenbilde Gottes geben; über die Bedeutungen, die der Ausdruck in der Bibel hat; und Resultat aus diesen Bemerkungen. [M. p. 103 s. §. 17 s.]

I. Historisch. Was die Theologen unter Ebenbild Gottes verstehn? und wie sie den Begriff davon aus der Schrift herleiten? — Es ist kein Zweifel, daß in der Schrift unter Ebenbild Gottes überhaupt eine Aehnlichkeit mit Gott verstanden werde, (§. 52.); aber worein nun bey Moses eigentlich diese Gottähnlichkeit zu setzen sey, darüber sind die Meinungen der Theologen von je her sehr verschieden gewesen, da sich Moses hier nicht mit ganz bestimmten und deutlichen Worten darüber erklärt, und da auch der Ausdruck selbst in sehr verschiedenen Bedeutungen in der heiligen Schrift vorkommt, worauf man sonderlich nicht immer genug gemerkt hat. Die gewöhnliche Meinung geht überhaupt dahin, daß man gewisse Vorzüge darunter versteht, die der Mensch in seinem ursprünglichen Zustande gehabt, aber durch den Fall, zum Theil wenigstens, verloren habe. Die Hauptstellen, deren man sich bedient, sind 1 Mos. 1, 26. in Vergl. mit Cap. 2, 15 f., und aus dem neuen Testamente Col. 3, 10. in Vergl. mit Eph. 4, 24., wo eine Erneuerung nach Gottes Ebenbild erwähnt wird, welches man dann von einer Wiederherstellung desselben versteht, und also daraus schließt, daß es verloren seyn müsse, auch 2 Cor. 11, 3. Aber bey dieser allgemeinen Bestimmung findet sich die Schwierigkeit, daß es Stellen giebt, wo das Ebenbild Gottes als noch übrig nach dem Fall des Menschen und als noch jetzt im Menschen befindlich beschrieben wird, als selbst 1 Mos. 9, 6. (Wer Menschenblut vergießt, deß Blut u. s. w., denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht); Jac. 3, 9. (Wir fluchen mit der Zunge nach Gottes Bild geschaffenen Menschen); und 1 Cor. 11, 6. 7. (ἀνηρ — εἰκων — θεου ὑπαρχων). Auch ist die oft für die entgegenstehende Meinung angeführte Stelle 1 Mos. 5, 1 — 3. von eben der Art: (Gott schuf die Menschen nach seinem Bilde — Adam zeugte einen Sohn (Seth), der seinem Bilde ähnlich war, d. i. eben so Bild Gottes, wie er, nämlich Adam, — oder ähnliche Vollkommenheit und Unvollkommenheit hatte, wie er). — Hieraus ist nun klar, daß der Ausdruck nicht immer einerley Bedeutung in der Bibel habe. Aber man hat häufig von den verschiedenen Bedeutungen eine gewählt, und diese nun allen Stellen anpassen wollen, weil man sie als die einzige betrachtete. — Was nun die Meinungen der Theologen über die Frage: worin diese Vorzüge eigentlich bestanden haben? betrifft; so findet man

1) schon

1) schon bey den ältesten christlichen Schriftstellern, den Kirchenvätern, sehr verschiedene Erklärungen. Dies sagt auch Gregor von Nyssa in einer eignen Abhandlung über das Ebenbild Gottes selbst, und Theodoretus (Quaest. XX. in Genes.) gesteht, er wisse nicht genau zu bestimmen, worin es bestanden habe. Eben so sagt Epiphanius (Haeres. 30.), daß es sich nicht bestimmen lasse. Tertullianus (adv. Marc. II., 5. 6.) setzt es in die der menschlichen Seele anerschaffenen Kräfte und Anlagen, sonderlich in die Freyheit, zwischen gut und böse zu wählen. Philo (de opif. mundi) fand es schon im νους (der vernünftigen Seele), und mischte zugleich seine Platonischen Vorstellungen von den Urbildern (Ideen) im göttlichen Verstande (λογῳ) ein, wovon der sichtbare Mensch ein Abdruck gewesen sey. — [De op. M. p. 98. ed. Pf. sagt er, das jetzige Menschengeschlecht sey zwar weit unter den ersten Menschen, aber es habe doch noch Spuren seiner Verwandtschaft mit dem Allvater, nämlich πας ἀνϑρωπος κατα μεν την διανοιαν ᾠκειωται ϑειῳ λογῳ της μακαριας φυσεως ἐκμαγειον, ἠ ἀποσπασμα, ἠ ἀπαυγασμα γεγονως.] Auf ähnliche Art wie Tertullian erklärt sich Origenes darüber περι ἀρχ. III, 6., und Gregor von Nyssa, auch Leo der Große. Hauptsächlich setzen es die Kirchenväter in die moralischen Vollkommenheiten des Menschen, in die rechte Beschaffenheit und Freyheit des Willens, und das gehörige Verhältniß der untern Seelenkräfte zu den obern. Viele, als Leo, rechnen auch die Unsterblichkeit des Leibes dazu. Epiphanius tadelt übrigens den Origenes, (Ep. ad Ioannem, in Opp. Hieronymi, T. I.), daß er lehre: Adam habe das Ebenbild Gottes verloren, welches die Schrift nicht sage. Er wisse und glaube, quod in cunctis hominibus imago Dei permaneat. Sonst unterscheiden auch die meisten griechischen und lateinischen Kirchenlehrer zwischen imago und similitudo Dei. Imago, sagen z. B. einige, sey die dem Menschen anerschaffene Fähigkeit und Anlage, (potentia naturalis, Scholast.), Gott ähnlich zu werden; similitudo, die durch Uebung erlangte Fertigkeit. Bey den Spitzfündigkeiten der Scholastiker, die zum Theil noch in der römischen Kirche im Gebrauche sind, halten wir uns nicht auf. [S. Petav.]

2) Eben so uneinig sind auch die neuern Theologen gewesen. Die vornehmsten Meinungen lassen sich unter folgende Hauptklassen bringen: (1.) Einige erkennen es in der vernünftigen Seele. (Schon Philo sagt, de opif. mundi, p. 15. 45., es bestehe gar nicht in körperlichen Vorzügen, sondern allein im νους, dem Vernunftvermögen. Eben so viele Kirchenväter.) Freylich liegt dieser Vorzug des Menschen bey allen übrigen Vorzügen desselben zum Grunde, die ohne diesen gar nicht statt haben könnten. Aber die vernünftige Seele macht, nach der Vorstellung der heiligen Schrift, nicht

so wohl das Ebenbild Gottes selbst aus, als vielmehr die Grundlage desselben, oder die Quelle, woraus die Vorzüge entstehn, welche die Schrift Ebenbild Gottes nennt. (2.) Andere setzen es allein in die Herrschaft über die sämmtlichen Geschöpfe der Erde, weil 1 Mos. 1, 26. beides gleich neben einander steht. So Socin und seine Partey, auch viele Arminianer. — Nach beiden Theorien muß man behaupten, daß das Ebenbild Gottes noch jetzt da sey. S. nachher mehreres hierüber. (3.) Wieder andere in die moralischen Vollkommenheiten der Menschheit, die der Mensch durch den Fall verloren habe. Diese gründen sich auf die Stellen in den Briefen an die Colosser und Ephesier, und erklären danach die Mosaischen Stellen. Dies ist die üblichste Theorie. Apol. conf. Aug. p. 53. „certior notitia Dei et probitas." Die Theologen: iustitia originalis s. sanctitas, (ursprüngliche Redlichkeit, Heiligkeit). (4.) Noch andere, die Schwierigkeiten bey allen diesen Behauptungen finden, suchen durch Unterscheidungen zu helfen, z. B. in physikalisches und moralisches Ebenbild, oder in wesentliches und zufälliges. Letzteres sey verloren, oder in geringerm Grade jetzt noch da; ersteres finde noch statt, u. s. w.

II. Von den verschiedenen Bedeutungen des Ausdrucks Bild Gottes bey den alten israelitischen Schriftstellern und im neuen Testamente.

1) In jenen alten Mosaischen Urkunden muß man keinen ganz genau bestimmten und scharf begrenzten Begriff suchen. Der Verfasser verbindet mit dem Ausdrucke überhaupt die Idee der Gottheit, der Größe, des Vorranges, ganz im Allgemeinen. (M. §. 18. p. 103. „insignis dignitas ac praestantia hominis.") Denn wer ausgezeichnete Vorzüge und Würde vor andern Menschen hat, von dem heißt es im weitesten Sinne, er trage Gottes Bild (1 Cor. 11, 7. Ps. 82, 6.) Hauptsächlich aber und zunächst setzt es Moses in das, was von dieser Hoheit am meisten in die Sinne fiel, nämlich in die Vorzüge vor andern Erdengeschöpfen und die darauf sich gründende Herrschaft über die Erde. (Doch die übrigen Vorzüge sind damit nicht ausgeschlossen. Denn es muß nothwendig alles das mit dazu gerechnet werden, nach Moses Absichten, wodurch diese Vorzüge begründet werden.) Aber weil Moses die Hoheit und Vorzüge des Menschen, wodurch er Herr der Erde ist, vornehmlich im Auge hat, beym Gebrauch dieses Ausdrucks; so sagt er deshalb auch nirgends, daß es der Mensch durch den Fall gänzlich verloren habe, vielmehr hat es der Mensch, nach Moses, auch noch nachher. (S. Num. I. im Anfange.) Eben wegen dieser Hoheit und Herrschergewalt heißen auch sonst bey Moses schon Fürsten und Richter Götter

und Söhne Gottes. (S. §. 17.) So ist der Mensch König und Gott der niedern irdischen Schöpfung. Sie ehrt ihn als solchen, oder als Bild Gottes. Augenscheinlich nahm es auch David so im weitern Sinne, Ps. 8, 6 — 9., wo er über die Stelle 1 Mos. 1, 26 f. commentirt und sie paraphrasirt. Auf gleiche Weise Paulus 1 Cor. 11, 6. 7. und Jacobus 3, 9. Moses Worte haben schon die Kirchenväter eben so ausgelegt, Chrysostomus, Theodoret und selbst Augustin.

2) Die spätern Israeliten scheinen zwar nicht immer dasselbe darunter gedacht zu haben, doch sieht man aus dem Buche der Weisheit und Sirach, wie man damals gewöhnlich den Ausdruck nahm. Sie rechneten dazu: a) Die Unsterblichkeit des Leibes (*ἀφθαρσια*), Buch der Weish. 2, 23. (*Ὁτι ὁ θεος ἐκτισε τον ἀνθρωπον ἐπ᾽ ἀφθαρσιᾳ, και εἰκονα της ἰδιας ἰδιοτητος* (seines Wesens) *ἐποιησεν αὐτον.* V. 24. *Φθονῳ δε διαβολου θανατος εἰςηλθεν εἰς τον κοσμον· πειραζουσι δε αὐτον οἱ της ἐκεινου μεριδος ὀντες.*) In dieser Rücksicht also haben wir nach diesem Schriftsteller das Ebenbild Gottes verloren; s. V. 24., wo er den Tod als Folge der Sünde ansieht und dem Teufel beymißt. In der Unsterblichkeit ist sonderlich, nach den Ideen der ganzen alten Welt, etwas Göttliches und Gottähnliches, wie auch aus Homer bekannt ist, wo dies Hauptcharakter und Unterscheidungsmerkmal der Götter ist; daher ihm Götter und *ἀθανατοι* synonym sind. b) Die Herrschaft über die Erde, Buch der Weish. 9, 2. 3. Sirach 17, 3. 4. Auch Philo, (de opif. m. p. 100. ed. Pf.) sieht die Herrschaft über die Thiere noch als übrig gebliebenen Funken der ersten Vollkommenheit und Macht des ursprünglichen Menschen an. Sirach, in der angeführten Stelle, rechnet vielleicht auch Vernunft, Sprache u. a. V. 5. f. erwähnte Vorzüge dazu. In diesem Sinne also haben wir das Ebenbild Gottes noch. c) Es wird sonderlich auf den sittlichen Zustand der ersten Menschen gezogen, Buch der Weish. 9, 3., wo die *ὁσιοτης και δικαιοσυνη* und *εὐθυτης ψυχης* erwähnt werden, womit die ersten Menschen auf Erden gelebt und geherrscht hätten. Diese moralischen Vollkommenheiten sind nicht mehr vorhanden, wenigstens nicht so, oder nicht in dem Grade, wie vormals.

3) Dieselben Bedeutungen des Ausdrucks Ebenbild Gottes, die Num. 2. angeführt sind, waren auch unter den Juden zu Christi und der Apostel Zeit üblich, und ihnen folgen in diesem Sprachgebrauche die Apostel. Diese nehmen Ebenbild Gottes a) in einigen Stellen in dem Sinne, daß es auf Hoheit, Würde, Herrschaft des Menschen im Allgemeinen geht, wie Paulus 1 Cor. 11, 6. 7. Jac. 3, 9. b) An andern Orten nehmen sie es im moralischen Sinne, von den sittlichen Vollkommenheiten des Menschen,

schen, gerade so wie der Verfasser des Buchs der Weisheit. Dahin gehört Col. 3, 10. in Vergl. mit Ephes. 4, 23. 24. Beide Briefe sind gleichzeitig, in Ausdrücken sich ganz ähnlich, und auch in diesen Stellen völlig parallel. Die Christen werden dort ermahnt, besonders die Heidenchristen, ihrem ehemaligen Sündenhang, ihrer sündlichen Lebensart und ihren bösen Sitten (παλαιος ἀνϑρ.) ganz zu entsagen, und den neuen Menschen anzuziehn, d. h. sich ganz ändern und bessern zu lassen, einen neuen Sinn oder Gemüthsart anzunehmen, und einen demselben gemäßen Lebenswandel zu führen. Von dem neuen Menschen heißt es nun, er sey ἀνακαινουμενος, erneuert, d. i., neu geschaffen oder umgeschaffen, nämlich von Gott, s. Eph. 4, 23., (daher nun der Ausdruck: Erneuerung oder Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes); — εἰς ἐπιγνωσιν ist auch zugleich mit κτισαντος αὐτον zu construiren: zur Erkenntniß Gottes, d. i., dieser neue Sinn ist in euch hervorgebracht, daß ihr zur Erkenntniß Gottes und seines Willens gelangen sollt, nämlich zur lebendigen und heilsamen Erkenntniß. — κτιζειν, der Tropus vom neuen Menschen, wird fortgesetzt, der gleichsam umgeschaffen, umgebildet ist, d. i. gänzlich umgeändert, sittlich gebessert. — κατ᾽ εἰκονα ϑεου, d. h. nach Ephes. 4, 24.: κατα ϑεον, nach Gottes Muster oder Aehnlichkeit, d. i. daß ihr Gott nun wieder ähnlich werden sollt. Diese Gottähnlichkeit setzt Paulus hier in das Moralische, in Heiligkeit und Rechtschaffenheit, wozu Christus uns Anleitung und Kraft gebe. Dies erhellt aus dem Vorhergehenden, und sonderlich aus Eph. 4, 24. Da sagt Paulus: diese gebesserte und gottähnliche Gesinnung bestehe ἐν δικαιοσυνῃ (Frömmigkeit) και ὁσιοτητι (Unsträflichkeit des Verhaltens, sittliche Vollkommenheit) της ἀληϑειας, d. i. ἀληϑινῃ (aufrichtig, ungeheuchelt). In der angeführten Stelle aus dem Buche der Weisheit sind dieselben Worte gebraucht. — In eben der Absicht schärft auch Johannes in seinen Briefen so oft ein, daß wir uns bestreben sollen, Gott ähnlich (filii Dei) zu werden, ob er gleich den Ausdruck Bild Gottes nicht gebraucht. [Plato sagt, die Gottähnlichkeit, ὁμοιωσις, sey, δικαιον και ὁσιον μετα φρονησεως γενεσϑαι. — Cicero verbindet das Physische und Moralische. Gott, sagt er, hat darum die menschlichen Körper beseelt, „ut essent, qui terram tuerentur, (dominium) quique coelestium ordinem contemplantes imitarentur cum vitae modo et constantia."]

III. Das Resultat, das aus diesen historischen und exegetischen Bemerkungen hervorgeht, ist dies, daß der Ausdruck: Ebenbild Gottes, sehr vielumfassend, und in mehr als Einer Bedeutung in der Schrift ist, und daß man also besser gethan, und manchen unnöthigen Streitigkeiten vorgebeugt haben würde, wenn man ihn in der acroamatischen Theologie nicht gerade als Titel oder

Ueber=

Ueberschrift eines besondern Artikels oder Abschnitts gebraucht hätte. Wer da lehrt: daß das Ebenbild Gottes nicht im Stande der Unschuld selbst bestanden habe, und daher behauptet, daß es auch nach dem Falle dem Menschen noch übrig sey, der kann dies behaupten, ohne deshalb den Stand der Unschuld der ersten Menschen zu läugnen. Man muß allerdings die anfängliche Unschuld derselben, der Schrift gemäß, behaupten, ohne daß es gerade nöthig ist, sie Ebenbild Gottes zu nennen. Lieber hätte man also bey dem Ausdruck: Stand der Unschuld, bleiben und Ebenbild Gottes nicht als völliges Synonym davon gebrauchen sollen. Man leitet übrigens den Ausdruck: status innocentiae. aus 2 Cor. 11, 3. ab, wo Paulus sagt: er fürchte, daß, so wie Eva von der Schlange verführt sey, so möchten auch die Christen (von Irrlehrern) abgeführt werden von der ἁπλοτης της εἰς Χριστον, d. i. simplicitas, Redlichkeit, Lauterkeit, hier aufrichtige Liebe zu Christo, eine wahre und lautere Anhänglichkeit an ihn, (wie sie etwa bey unschuldigen Kindern an ihre Eltern und Wohlthäter statt findet). — Den Menschen vergleichen wir übrigens mit Gott in Absicht aller der Vorzüge, die wir bey ihm finden, und die wir uns zugleich auch bey Gott, nur größer und vollkommener, denken. Wir können also in Absicht aller dieser Vorzüge von ihm sagen, daß er das Bild Gottes an sich trage, oder Gott ähnlich sey. Viele dieser herrlichen Anlagen und Vollkommenheiten haben wir (nach der Lehre der Schrift) allerdings auch jetzt noch, obgleich bey weitem in dem Grade nicht, wie Gott sie besitzt; als Vernunft, Herrschaft über die Erde, u. s. w. Andere aber haben wir (nach der beständigen Lehre der Bibel) durch den Fall verloren, oder haben sie jetzt in geringerm Grade, als sie die Stammeltern vor dem Falle hatten. Dahin gehört 1) der Grad körperlicher Stärke und Gesundheit, der die Unsterblichkeit des Leibes zur Folge hatte, und 2) hauptsächlich die moralischen Vollkommenheiten. Man sieht also, daß man beides nach der Bibel behaupten kann: wir haben das Ebenbild Gottes noch, und: wir haben es nicht mehr; je nachdem man den Ausdruck im weitern oder engern Sinne nimmt. Sofern die Nachkommen Adams noch alle Vernunft haben, und das Gebrauchsrecht der sämmtlichen Geschöpfe der Erde, haben sie noch jetzt Gottes Ebenbild, (deo sunt similes); aber sofern sie nicht mehr so fromm und rechtschaffen sind, wie der Mensch in seinem ursprünglichen Zustande, haben sie es nicht mehr, auch sofern ihr Leib sterblich ist. Aber sie werden Gott wieder ähnlich oder das Ebenbild Gottes wird erneuert, sofern sie wieder fromm und rechtschaffen werden, und sofern sie die selige Unsterblichkeit wieder erhalten. Die ganze Abhandlung bey Morus ist musterhaft, auch sonderlich eingerichtet zum Gebrauch im Volks- und Jugendunterricht; §. 23. p. 105.

Anm. Die Theologen haben verschiedene Eintheilungen und Terminologien erfunden, um die Art und Eigenschaften dieser den Menschen bey der Schöpfung von Gott beygelegten Vorzüge und Vollkommenheiten genauer zu bestimmen, wozu verschiedene Irrthümer und unrichtige Vorstellungen von der Sache Veranlassung gegeben haben. Es sind besonders folgende zu merken: 1) Es sind nicht anerschaffene Fertigkeiten zu verstehn, (habitus; Scholast. habitus infusi), sondern Fähigkeiten und Anlagen (facultates), die erst durch Gebrauch und Uebung zu Fertigkeiten werden mußten. Die menschliche Seele gleicht in dieser Hinsicht einem unbeschriebenen Blatte, (Aristotelis tabula rasa), worauf aber alles das geschrieben werden kann, wozu die natürliche Anlage und Empfänglichkeit in ihr ist. (S. Einleit. §. 4.) 2) Es waren perfectiones naturales, die mit der menschlichen Natur verbunden, und derselben von Gott anerschaffen waren. Dies wird a) den essentialibus entgegen gesetzt, (weil das Wesen des Menschen auch ohne diese Vollkommenheiten gedacht werden kann, der Mensch auch ohne sie Mensch bleiben würde), und b) den superadditis per gratiam. Dies letztere behauptet man um vieler Theologen der römischen Kirche willen, welche diese Vorzüge in einen hohen Grad der Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit setzten, der den Menschen von Gott übernatürlich, als eine Zugabe, bey der Schöpfung ertheilt sey. (Die Scholastiker setzten nämlich die similitudo cum Deo dem status purorum naturalium entgegen, da der Mensch ohne Erkenntniß, Furcht, Liebe und Vertrauen gegen Gott gewesen sey. Die similitudo sey den Menschen als ein donum supernaturale verliehn worden, also nicht naturalis gewesen, und die Natur des Menschen selbst sey durch ihren Verlust nicht verändert worden.) 3) Perfectiones propagabiles. Sie konnten und sollten nach Gottes Absicht insgesammt auf die Nachkommen fortgepflanzt werden, so lange nämlich die Stammeltern und die Nachkommen die ihnen von Gott vorgeschriebenen Bedingungen erfüllen würden.

§. 54.

Von dem ursprünglichen Zustande der ersten Menschen und den Vollkommenheiten derselben, besonders von den Vollkommenheiten der Seele.

Wenn von den Vorzügen, die der Mensch in jenem ursprünglichen Zustande nach der heiligen Schrift hatte, gehandelt wird, so werden diese in zwey Hauptgattungen eingetheilt: 1) Innere oder internae perfectiones, die in der von Gott selbst gemachten innern Einrichtung der menschlichen Natur bestehn. Dahin gehören die sämmtlichen Vollkommenheiten der Seele und des Leibes. (§. 54. 55.) 2) Aeußere, externae, solche Vorzüge, die zugleich in der Verbindung, worein Gott den Menschen mit andern Geschöpfen außer ihm gesetzt hat, ihren Grund haben. Dahin rechnet man die Herrschaft und den Gebrauch der übrigen Geschöpfe der Erde, imago Dei sensu latiori. (§. 56.) Also:

Zuvörderst von den innern Vorzügen. (§. 54, 55.) Dazu gehören:

I. Die

I. Die Vollkommenheiten der Seele, [M. §. 8. 20. 22.]; und zwar nach den beiden Hauptkräften derselben. Also:

1) Des Verstandes. Da die Vernunft und die Verstandesfähigkeiten das edelste Geschenk sind, das der Mensch von der Gottheit empfangen hat, ohne welche auch das Moralische im Menschen gar nicht seyn könnte; so läßt es sich nicht denken, daß diese während des glücklichen Unschuldsstandes der ersten Menschen müßig und ungebraucht geblieben seyn sollten. Paulus rechnet daher Col. 3, 10. zu der Gottähnlichkeit mit vollem Rechte die ἐπιγνωσις, (s. §. 53.), weil die dort erwähnte Heiligkeit und Unsträflichkeit nicht anders statt finden kann, als wenn der Mensch Erkenntniß und Einsichten von dem besitzt, was gut und böse ist. Aber nicht die Erkenntniß selbst war dem Menschen anerschaffen, sondern das Erkenntnißvermögen. (S. §. 53. am Ende.) Worin nun aber eigentlich die Kenntnisse der ersten Menschen bestanden haben, sagt weder die Mosaische Urkunde noch die heilige Schrift anderwärts ausdrücklich. Man kann jenen Zustand der ersten Menschen in gewissem Sinne richtig Kindheitszustand derselben nennen, wenn man es nämlich so versteht, wie wenn von dem Kindheitszustande der Völker die Rede ist. Denn nach Moses Erzählung kann man sich den Adam nicht völlig so wie ein neugebornes Kind vorstellen. Zwar war er in Absicht der wirklichen Ideen in dem Augenblicke, da ihn Gott hervorgebracht hatte, völlig in dem Zustande eines neugebornen Kindes, (denn er hatte so wenig wie ein solches anerschaffene Begriffe); aber darin war er dem neugebornen Kinde sehr unähnlich, daß er die Fähigkeit hatte, seine Vernunft sogleich zu gebrauchen, welches bey dem Kinde nicht ist. Nach der Mosaischen Vorstellung schuf Gott den ersten Menschen nicht nur mit Vernunft begabt, sondern er wurde auch zugleich mit der völligen Gebrauchsfähigkeit derselben in die Welt eingeführt. Hatte er nun sogleich den völligen Gebrauch seiner Vernunft; so mußten auch die Gegenstände, die er gleich anfangs um sich her erblickte, solche Eindrücke auf ihn machen, daß er schon dadurch auf mancherley Begriffe und Kenntnisse geleitet wurde. Diese Uebungen mußten aber um desto leichter von statten gehn, da seine Vernunft noch nicht unter dem Einfluß unregelmäßiger sinnlicher Triebe stand, und noch nicht von der Macht der Vorurtheile und übeln Gewohnheiten beherrscht wurde, wodurch jetzt einem andern erwachsenen Menschen so viel unüberwindlich scheinende Hindernisse in den Weg gelegt werden. Die Anleitung, die Gott den ersten Menschen gab, ihren Verstand zu gebrauchen und die Fähigkeiten desselben zu entwickeln, war, selbst nach Moses, von doppelter Art: a) Eine mittelbare, durch die äußern Gegenstände, die sie umgaben. Die übrigen

lebenden Geschöpfe, die ihm unter allen am nächsten verwandt waren, zogen ganz natürlich und auch nach Moses ausdrücklicher Versicherung zu allererst seine Aufmerksamkeit und Neugier auf sich, wie wir es auch noch bey unsern Kindern täglich so wahrnehmen; er übte an ihnen seine Denkkraft und seine Sprache. Er gab den Thieren Namen. (S. hierüber mehreres §. 52. II.) Auch die leblosen Geschöpfe dienten auf gleiche Weise, (wiewohl nicht sogleich im Anfang und nicht in dem Grade als die belebten,) zur Belehrung für ihn. b) Unmittelbar, durch nähere Offenbarungen. Die Mosaische Urkunde besagt es durchgängig, daß Gott mit den ersten Menschen vertraut und unmittelbar umgegangen sey, und daß er mit ihnen geredet habe. (S. Cap. 2, 16. 17. C. 1, 29. 30.) Auch die Geschichte des Falles, Cap. 3., setzt nothwendig eine Bekanntschaft mit unmittelbaren göttlichen Belehrungen und positiven göttlichen Geboten bey den ersten Menschen voraus. Dies ist zugleich auch ganz den Vorstellungen angemessen, die sich alle, selbst heidnische, Völker zu allen Zeiten vom ursprünglichen Zustande der Menschen machten. Nach ihnen ging die Gottheit im kindlichen und jugendlichen Weltalter vertraulich mit den Menschen um, und offenbarte sich ihnen unmittelbar durch Reden, Träume, Erscheinungen, u. s. f. — Die natürlichen Einsichten der ersten Menschen erstreckten sich fürs erste schwerlich weiter, als auf die Dinge, mit denen sie zunächst umgeben waren, und auch davon wußten sie nur so viel, als sie brauchten, d. i., in Vergleichung mit unsern jetzigen Kenntnissen, in vielen Fällen oft nur wenig. Denn ihre Bedürfnisse waren nicht die unsrigen. Die Erzählungen, die man bey den Rabbinen, Kirchenvätern u. a. Schriftstellern findet, (die dies den spätern jüdischen Lehrern nachsagten,) von Adams ausgebreiteten physikalischen und andern gelehrten und wissenschaftlichen Kenntnissen, sind Erdichtungen, die in der Mosaischen Urkunde nicht den entferntesten Grund haben. Diese jüdischen Fabeln hängen aber zugleich mit der Idee zusammen, daß Adams Sprache die hebräische gewesen sey, welche die Juden für eine heilige und von Gott inspirirte Sprache ausgeben, welche Behauptung Schultens am besten widerlegt hat. Selbst aus den hebräischen Namen der Thiere, (die von Adam alle herrühren sollten,) und aus deren Etymologie wollten sie seine gründlichen Naturkenntnisse herleiten. — Tiefe Einsichten und ausgebreitete gelehrte Kenntnisse lassen sich bey den ersten Menschen aus folgenden Gründen nicht erwarten: a) Sie konnten bey ihren wenigen Bedürfnissen von dergleichen Kenntnissen keinen Nutzen haben und Gebrauch machen. b) Ihre Religionskenntniß, sowohl der theoretischen als der praktischen Wahrheiten, brauchte nur aus ganz wenigen, einfachen und faßlichen Sätzen zu bestehn. Einer höhern und ausgebreiteten Kenntniß derselben waren sie anfangs noch nicht fähig. c) Deutliche und bestimmte Begriffe, und über-

überhaupt genaue Kenntnisse, können (nach der Erfahrung) ohne Wörter, und zwar ohne einen beträchtlichen Vorrath von Wörtern, nicht statt finden, und die Sprache der ersten Menschen mußte doch gewiß noch sehr einfach und wortarm seyn. (S. §. 55.) d) Ueberhaupt können Menschen, wenn sie erst anfangen, sich in Gesellschaften zu vereinigen, (wenn man sie sich auch als mit den herrlichsten Anlagen und Geistesfähigkeiten versehn denkt,) nicht gleich durch Philosophie und wie Gelehrte oder wissenschaftlich Gebildete unterrichtet werden; sondern der Unterricht muß von dem Sinnlichen ausgehen, und alles möglichst versinnlicht werden, recht so, wie es 1 Mos. 2, 19. 20. vorgestellt wird. Und wäre es dort anders vorgestellt, so wie es jetzt viele Gelehrte haben wollen, so wäre es höchst unwahrscheinlich, und die ganze Erzählung würde eben dadurch verdächtig werden. Gerade diese Einfachheit und sinnliche Darstellung giebt ihr das Gepräge der innern Wahrheit. e) Die ersten Menschen werden ja, Cap. 3., als leichtgläubig und als leicht verführbar vorgestellt. Wie wäre dies bey so großen und tiefen Kenntnissen und Vollkommenheiten zu erwarten gewesen? Adams Kenntnisse können also mit den Kenntnissen eines erwachsenen und reifern Menschengeschlechts nicht eigentlich in Vergleichung gesetzt werden; man kann hier gar nicht denselben Maaßstab gebrauchen, wenn man auch gern zugiebt, daß die Fähigkeiten und Talente der ersten Menschen, als σαρξ und πνευμα, Sinnlichkeit und Vernunft, noch im gehörigen Gleichgewicht standen, größer gewesen sind, als bey ihren Nachkommen, wo dies anders ist. [S. in D. Junge's philosophischen und theologischen Aufsätzen, Stück 1., (Nürnberg 1779, 8.,) die Abhandlung von den Vollkommenheiten der ersten Menschen.]

2) Vollkommenheiten des Willens. [M. §. 8. und 22.] Diese bestehn vornehmlich in der Ordnung und Regelmäßigkeit der sinnlichen Begierden des Menschen. Die ersten Menschen im Unschuldsstande waren unsträflich und unsündlich; hatten aufrichtige Liebe zu Gott und Achtung für seine Befehle; und thaten alles, was ihm angenehm war, mit der größten Bereitwilligkeit aus reiner Liebe, wie gut geartete Kinder so ihres Vaters Willen erfüllen. Kurz, ihr Sinn gegen Gott war Kindessinn, aber Sinn der Kinder guter Art. Und dieser Sinn soll nun auch bey denen wieder geweckt werden, bey denen das Bild Gottes erneuert wird. Daher empfiehlt uns Christus so angelegentlich, zu werden, wie die Kinder. Die ersten Menschen gehorchten aus dankbarer Liebe; und wenn das Ebenbild Gottes durch das Christenthum wieder in uns erneuert werden soll, so geht eben der Zweck dahin, daß wir wieder zum Gehorsam gegen Gott und Christum aus dankbarer Liebe gegen sie zurückkehren sollen. Die Unsträflichkeit der ersten Menschen konnte aber nicht anders statt finden, als wenn ihre Sinnlichkeit oder

oder ihre sinnlichen Begierden unter der Herrschaft ihrer Vernunft standen. Das Verderben und der sittliche Verfall der Menschen zeigt sich jetzt sonderlich darin, daß ihre Sinnlichkeit (σαρξ) über die Vernunft (πνευμα) herrscht, nach der Lehre der Schrift und der Erfahrung. Das war nicht so im Stande der Unschuld. Damals ließ der Mensch seine Begierden durch vernünftige Einsichten lenken und regieren. Er wendete sein Begehrungsvermögen nur auf das Gute an. Daher waren bey dem Menschen lauter gute Begierden vorhanden, woraus dann sittliche gute Werke oder Tugenden entstanden. Eben darum nennt man auch diese Unsträflichkeit die Unsündlichkeit (ἀναμαρτησια). Es gründet sich dies besonders auf die Stellen Col. 3. und Ephes. 4., (s. §. 53.), und Paulus nennt daher auch diesen Zustand Gerechtigkeit, (d. i. Rechtschaffenheit), und Heiligkeit, (sittliche Vollkommenheit). Die Theologen nennen ihn imaginem Dei stricte sic dictam, ingleichen iustiam originalem, welche letztere Benennung in der Apol. der Augsburg. Confession vorkommt. [S. M. not. ad §. 23. p. 105.] Das im Buch der Weisheit, Cap. 9, 3., (§. 53.), gebrauchte εὐθυτης ψυχης will eben dies sagen, und ist mit ὁσιοτης und ἁπλοτης (2 Cor. 11, 3.) einerley. Das εὐθυς entspricht dem hebräischen יָשָׁר, gerade, aufrichtig, rechtschaffen, und der Ausdruck wird wohl vornehmlich mit Rücksicht auf die Stelle Pred. 7, 29. (oder 30.) gebraucht: Gott hat den Menschen gerade gemacht, aber sie suchen viel Künste (Irrwege). Die Meinung ist: „Der Mensch hatte eine natürliche Anlage zur Redlichkeit. Aber der Mensch verläßt die Natur, und weicht, seiner herrlichen Anlagen ungeachtet, zum Bösen ab.“ — Aber die Vorstellungen, die sich manche von den Vollkommenheiten des Willens und der Tugend der ersten Menschen machten, sind oft sehr übertrieben. Dieser Fehler ist zu verhüten. Der Mensch hatte die besten Anlagen zu moralischen Vollkommenheiten; aber man kann nicht sagen, daß er diese Vollkommenheiten selbst wirklich schon alle insgesammt in einem sehr hohen Grade besessen hätte. Die Fertigkeit sollte er erst nach und nach durch Uebung erlangen; und in jenem Kindheitszustande fehlte es ihm oft noch sehr an Gelegenheit, sie zu üben. Doch forderte Gott auch nicht mehr von den Menschen, als er ihnen gegeben hatte. Es waren aber die Einsichten der ersten Menschen zwar für ihre damalige Lage zureichend, allein überhaupt doch noch gering, und ihre wirklichen Kenntnisse sehr beschränkt. Je geringer aber und unvollkommener diese sind, desto unvollkommener muß auch nothwendig die Tugend seyn, die sich auf jene gründet. Zwischen Kindheitsunschuld und der vollkommenern auf reifere Einsichten und Erfahrung gegründeten Tugend des reifern und erwachsenen Alters ist allerdings ein großer Unterschied. Hätten die ersten Menschen schon eine so ganz überwiegende Neigung zum Guten gehabt, als manche

es

es vorgestellt haben, so ist nicht abzusehn, wie sie so leicht hätten verführt werden können. Denn wir sehn ja, daß sie solchen Versuchungen unterliegen, die mancher Fromme unter ihren Nachkommen, bey dem (nach der Sprache der heiligen Schrift) das Ebenbild Gottes wieder erneuert ist, in weit größerm und höherm Grade erfährt, und dennoch glücklich überwindet. Doch fehlte es ihnen nicht an hinlänglicher Kenntniß ihrer Pflichten für ihre Lage; dafür hatte Gott gesorgt, 1 Mos. 3, 2. 3. Daher konnte ihnen auch ihre Vernachlässigung der Pflicht und Uebertretung der göttlichen Gebote zugerechnet werden. Man muß sich also auch vor den andern Abwegen hüten, sie nicht als ganz unwissend vorzustellen. [S. M. §. 8. u. 22.] Sie würden aber, wenn sie in Anwendung ihrer Kenntniß treu gewesen wären, ein immer größeres Maaß derselben, und immer mehr Fertigkeit im Guten erlangt haben, wie es bey ihren Nachkommen ist, wenn das Ebenbild in ihnen erneuert wird. Vergl. Matth. 13, 12. und die angeführten Stellen aus den Briefen an die Colosser und Ephesier.

§. 55.

Von den körperlichen Vollkommenheiten der ersten Menschen in ihrem ursprünglichen Zustande.

II. (§. 54. im Anfange.) Vollkommenheiten des Leibes. [M. §. 9. p. 98.]

1) Die körperlichen Vorzüge der ersten Menschen vor ihren Nachkommen lassen sich aus der Mosaischen Urkunde nicht alle ganz genau und einzeln bestimmen. Indessen ist so viel klar, daß in der Mosaischen Urkunde der Leib des Menschen in seinem damaligen Zustande als völlig gesund, stark und kraftvoll beschrieben wird, und daß er gleichsam eine nie verblühende Jugend genossen haben würde, wenn der Mensch länger in diesem glücklichen Zustande geblieben wäre. Damit stimmen auch die Schilderungen überein, die wir bey andern Nationen von der körperlichen Munterkeit, Gesundheit und Stärke der Menschen im goldenen Weltalter finden; auch selbst im heroischen Zeitalter noch, z. B. bey Homer, wo so oft die starken körperlichen Kräfte der Menschen, wie sie in der Vorzeit waren, mit den schwächern Kräften der damals lebenden Menschen verglichen werden. — Eben diese blühende Gesundheit und Stärke des Körpers kam auch der Seele zu Statten; die Kräfte derselben wurden durch keine Krankheit zerrüttet oder geschwächt, und die sinnlichen Begierden und Triebe, die jetzt so oft Leib und Seele zerrütten, waren gemäßigt und regelmäßig. — Die spätern Juden haben aber auch hier viele Fabeln hinzugedichtet, die in ihren

Schriften häufig vorkommen, z. B. viel Specielles von der Schönheit, Riesengröße und Riesenstärke der ersten Menschen, u. dergl. — Als ein besonderer, auszeichnender Vorzug der ersten Menschen wird aber in der Mosaischen Urkunde ausdrücklich die Unsterblichkeit des Leibes angegeben, 1 Mos. 2, 17., die durch den Fall verloren gegangen ist, nach Cap. 3, 3. 19. Dies war auch hernach beständige Behauptung der spätern jüdischen Lehrer, (die dies immer als etwas zum göttlichen Ebenbilde mitgehöriges betrachteten,) s. Buch d. Weisheit 2, 23 f., (§. 53. II. 2.), und so auch noch der ersten christlichen, s. Röm. 5, 12. C. 6, 23. 1 Cor. 15, 21. 22., wo gerade dieselben Sätze sind, wie im Buche der Weisheit am angeführten Orte. Wenn aber die Unsterblichkeit des Leibes behauptet wird, so wird damit nicht gelehrt, daß der Mensch seiner Natur nach so unveränderlich gewesen sey, daß er schlechterdings nicht habe sterben können. Man behauptet nicht die impossibilitatem moriendi s. immortalitatem absolutam, sondern die absentiam naturalis necessitatis moriendi s. immortalitatem hypotheticam, (nämlich die Bedingung war, wenn sie Gottes Gebot erfüllen würden, und so lange nur war ihnen der Genuß vom Lebensbaume verstattet). [M. §. 9. not. p. 98.] Diese Unsterblichkeit wird aber auch in der Mosaischen Urkunde nicht als eine nothwendige Folge der unverdorbenen Natur der ersten Menschen angegeben, sondern als eine, ihnen verheißene, göttliche Wohlthat. Sie beruhete, nach der deutlichen Anzeige des Schriftstellers, auf dem beständig wiederholten Gebrauche des Gesundheitsbaumes, 1 Mos. 2, 9. in Vergl. mit Cap. 3, 22. 24. Vergl. §. 52. II. Etwas Aehnliches ist hier bey den Griechen, wo die Götter zur Erhaltung und Stärkung ihres Leibes Nektar und Ambrosia genießen. Darum genießen nur sie diese Speise, nicht sterbliche Menschen; selbst dann nicht, wenn sie mit den Göttern essen. S. z. B. Od. V, 197. 199. — Man hat dabey die Frage aufgeworfen: ob denn der Mensch, wenn er nicht gefallen wäre, beständig auf der Erde geblieben seyn würde? Aus der Mosaischen Urkunde läßt sich auf diese Frage gar keine Antwort geben. Die Theologen beantworten sie häufig so, daß sie behaupten, der Mensch würde zwar nicht beständig auf der Erde geblieben seyn; aber er würde ohne Tod, oder ohne Trennung des Leibes und der Seele, zu einer höhern Glückseligkeit im Himmel durch eine bloße Verwandlung erhöht worden seyn, welcher Meinung auch Morus beytritt. Man gründet diese Behauptung besonders auf die Lehre Pauli, daß diejenigen Menschen, die den Weltgerichtstag einst erleben würden, zwar nicht sterben, aber doch verwandelt werden sollten; d. i., es sollte der bisherige gröbere Körper in einen feinern und vollkommenern Körper übergehn, dergleichen einst alle in den Wohnungen der Seligen haben würden, ohne daß damit die schmerzhafte Todesempfindung verbunden wäre; 1 Cor. 15, 51 f.

Nach

Nach dieser Analogie hat man hier geschlossen, sonderlich weil Paulus V. 47. sagt: ἄνθρωπος ἐκ γῆς, χοϊκὸς (ἐστι); und es hat dies wenigstens viel Wahrscheinlichkeit. — Gewißheit ist es darum nicht, weil die heilige Schrift selbst nichts darüber entscheidet.

2) Die ersten Menschen sollten aber ihre körperlichen Vorzüge und Kräfte im Unschuldszustande nicht ungeübt und ungebraucht lassen. [M. §. 4.) Sie sollten also kein unthätiges Leben führen und bloß vegetiren, wie man sich fast immer das Leben in der goldenen Zeit gedacht hat, sondern sie sollten arbeiten, und dadurch ihre körperlichen und geistigen Kräfte immer mehr entwickeln und vervollkommnen. (S. §. 51. II.) Indeß bringt es der Begriff von jenem glücklichen Zeitalter schon mit sich, daß diese Arbeit ohne saure Mühe und Beschwerde war. S. 1 Mos. 2, 5. Cap. 3, 17 — 19. In den angeführten Stellen wird Ackerbau als die erste Hauptbeschäftigung des Menschen, die ihm angewiesen wurde, beschrieben; ingleichen 1 Mos. 1, 28. die Bezähmung oder vielmehr Angewöhnung der Thiere an den Menschen, und der Gebrauch derselben, (macht euch die Erde unterthan — herrscht über die Thiere). Durch die Bemerkung vom Ackerbau, den die ersten Menschen treiben sollten, wird zugleich der falschen Vorstellung vorgebeugt, daß man sich den Stand der ersten Menschen nicht als Stand der Wildheit denken soll. Zum Ackerbau gehört schon ein gewisser Grad der Kultur, den rohe Wilde nicht haben; und der Ackerbau führt auch am schnellsten zu immer höherer Kultur. — Aber ein unterscheidender großer Vorzug des Menschen, bey welchem er allein seine Vernunft recht gebrauchen und üben lernt, und ohne welchen gar keine gesellschaftliche Verbindung der Menschen statt finden könnte, ist die Sprache. Die Mosaische Urkunde gedenkt dieses großen Vorzugs auch ausdrücklich, 1 Mos. 2, 19., (§. 52. II.) — Ueber den wahren Ursprung der menschlichen Sprache sind die Meinungen immer sehr verschieden gewesen. Von den Meinungen der alten Griechen u. s. w. s. Pufendorf's Ius nat. et gent. l. 4. c. 1. §. 3., und Müller's Positiones historico-philosoph. de origine sermonis, Argentorati 1777. In neuern Zeiten ist die Sache häufig wieder untersucht und unter Philosophen und Theologen viel Streit darüber gewesen; daher sie hier kurz berührt werden muß, (zumal da in neuern Dogmatiken jetzt auch davon pflegt gehandelt zu werden, und in andern Vorlesungen nicht so leicht Gelegenheit ist, davon zu reden). Sie theilen sich in zwey große Hauptklassen:

(1.) Einige haben behauptet, daß die Fertigkeit, eine artikulirte, aus willkührlichen Tönen bestehende Sprache zu reden, dem Menschen anerschaffen sey, und viele stellten diese Sprache der ersten Menschen noch dazu als höchst vollkommen und wortreich vor.

Der

Der Mensch habe nicht nur keine Sprache selbst erfunden, sondern er habe auch keine erfinden können. Die Sprache wäre also ein eigentliches Wunderwerk Gottes, wie etwa die den Aposteln ertheilte Gabe, mancherley Sprachen zu reden. Der Hauptvertheidiger hievon ist in neuerer Zeit (mit nicht gemeinen Scharfsinn) Joh. Pet. Süßmilch in seinem Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht von Menschen, sondern von Gott erhalten habe, (nämlich unmittelbar), Berlin 1766, 8. Allein: a) Die ganze Beschaffenheit der menschlichen Sprache, und selbst die älteste Geschichte beweist, daß der Mensch nicht nur eine artikulirte, aus willkührlichen Tönen bestehende Sprache erfinden könne, sondern auch wirklich erfunden habe. Alle Sprachen sind in ihrem ersten Anfange unbeschreiblich einfach, sie bestehn aus wenigen und kurzen Wörtern und Redensarten, und wo Worte nicht hinreichen wollen, sich verständlich zu machen, sucht man durch Geberden und Gestikulation nachzuhelfen. So finden wir es jetzt noch bey unsern lebhaften, aber noch wortarmen Kindern; und so auch bey den Wilden und andern erwachsenen Menschen, wenn sie wenig Wörter haben. Hat nun Gott dem ersten Menschen durch ein Wunder Sprache anerschaffen: so ist nicht abzusehn, warum er diese Sprache wieder sollte haben untergehn lassen; es ist unbegreiflich, woher es gekommen seyn sollte, daß die sämmtlichen von den ersten Menschen abstammenden Nationen ganz neue und verschiedene Sprachen nach und nach selbst hätten erfinden, und immer gleichsam wieder von vorn anfangen müssen. — Also wäre hier bey den ersten Menschen eins der allergrößten Wunder ohne Nutzen für das ganze folgende Menschengeschlecht geschehn! Dies ist sonst Gottes Weise nicht. b) Wenn man sich vollends die anerschaffene erste Menschensprache als eine reiche, ausgebildete und vollkommene Sprache denkt, so überlegt man nicht, daß dergleichen Sprache da noch nicht statt finden kann, wo noch Armuth und Mangel an Sachen und Begriffen ist. Die Begriffe entstehn aus der Anschauung der Dinge. Je mehr man Gegenstände sowohl einzeln als in Verbindung mit andern betrachten kann, desto größer wird die Anzahl der Begriffe, desto größer wird auch die Klarheit und Deutlichkeit derselben seyn, und umgekehrt. — Die Sprache aber enthält die Zeichen und Bilder, womit wir unsere Vorstellungen von den Dingen andeuten und andern mittheilen. Wie kann man nun in jener Simplicität des menschlichen Lebens, wo man noch wenig Gegenstände vor sich hatte und mit einander vergleichen konnte, eine vollkommene Sprache erwarten? Man müßte ja den widersprechenden Satz behaupten, daß der Mensch Sachen habe bezeichnen können, ehe er sie selbst gesehn und gekannt hätte. Samuel Werenfels sagt sehr richtig, daß, wenn man das erste beste Wörterbuch durchgehn wolle, man sehr wenig Wörter darin finden werde, die in Adams Sprache hätten seyn können. c) Was für

für Gebrauch hätten auch die ersten Menschen von einer ausgebildeten Sprache machen können? Wozu hätten sie sie benutzen sollen? Und umsonst und ohne erheblichen Zweck und Nutzen thut Gottes Weisheit keine Wunder! Denn wozu konnte eine solche Sprache ihnen bey ihrem ruhigen und einfachen Leben helfen, da sie damals so wenige und so leicht zu befriedigende Bedürfnisse hatten? Von unzähligen Dingen, die erst dem spätern Menschengeschlecht bekannt wurden, im Fortschreiten der Kultur, hatten sie ja noch gar keine Begriffe, und folglich bedurften sie auch keiner Wörter dafür in ihrer Sprache. Der ersten Menschen Sprache konnte natürlicher Weise anfangs nicht reicher und ausgebildeter seyn, als die Sprache derjenigen Nationen des Erdbodens, die noch in ihrer Kindheit sind, die daher wenig Begriffe, und also auch wenig Zeichen derselben haben und brauchen! d) Aus der Anlage und Beschaffenheit der übrigen weisen Einrichtungen Gottes ersehn wir, daß Er dem Menschen das nicht anerschaffen hat, was er durch den ihm verliehenen Verstand, und durch Fleiß und Uebung erlangen kann. Wenn es aus eben dem Grunde keine ideas innatas s. insitas giebt, (s. Einl. §. 4.), so kann es auch keine imagines innatas s. signa innata idearum de rebus geben. Auch die Bibel weiß davon nichts. Vielmehr übten und lernten nach ihr die ersten Menschen ihre Sprache unter andern mit an den Thieren. Dies leitet nun von selbst

(2.) auf die andere Theorie, daß Gott den ersten Menschen die Sprache selbst nicht anerschaffen oder unmittelbar eingegeben habe, sondern daß er ihnen nur bey der Schöpfung das Vermögen oder die Fähigkeit beygelegt habe, die Sprache selbst zu erfinden, und sie nach und nach selbst auszubilden und zu vervollkommnen. Wer dies behauptet, kann dabey ein eben so herzlicher und dankbarer Verehrer der Weisheit und Güte Gottes seyn, als der Vertheidiger der ersten Hypothese. Unter den Alten schon meinte so Epikur, (s. Lucretius), und von den Kirchenvätern Tertullian und Gregor von Nyssa; auch selbst Quenstädt hielt diese Ansicht für ganz unbedenklich. — Allein über die Art und Weise, wie der Mensch zur Entwickelung und Ausbildung des Sprachvermögens übergegangen sey, sind die Meinungen wieder verschieden. Die seltsamste ist die des Maupertuis, der die Sprache durch Convention und Session gelehrter Gesellschaften gebildet werden läßt! — Geschichte und Erfahrung sprechen augenscheinlich am meisten für die Behauptung, daß die allerersten Grund- und Stammwörter der artikulirten willkührlichen Sprache ursprünglich Nachahmung der Laute sind, welche die hörbaren Gegenstände in der Natur von sich geben, obgleich diese Nachahmungen, bey mehrerer Ausbildung und Ausbreitung der Sprachen, durch vielerley Veränderungen und Flexionen in sehr vielen Wörtern nach und nach zum Theil immer un-

unkenntlicher geworden sind. [S. Herder's (von der Berl. Akad. gekrönte) Preisschrift: Ueber den Ursprung der Sprache, Berlin 1772, eine neuere Ausgabe 1778, und neueste 1789; die Schriften von Tetens und Tiedemann desselben Inhalts. Vergl. Jerusalem's Betrachtungen, Th. II. S. 134 f.] — Das hier Bemerkte ist auch mit der natürlichen Darstellung in der Mosaischen Urkunde, Cap. 2, 19. 20., von der Benennung der Thiere völlig übereinstimmend. (S. §. 52. II.) Diese waren einer der ersten Gegenstände, worauf der Mensch seine Aufmerksamkeit richtete, und denen er bald durch bloßen Zuruf, bald durch Nachahmung ihrer Stimmen und Laute Namen gab. Dies war also der erste Hauptgegenstand zur Uebung seines Sprachvermögens. Es war auch ganz natürlich, daß er an diesem gerade mit zuerst sich übte, weil sie mehr Interesse für ihn hatten, als die weniger mit ihm verwandte leblose Schöpfung. Wenn daher nun die ersten Menschen von außersinnlichen und moralischen Dingen belehrt werden sollten, so mußten die Bilder aus der Natur, und besonders von Thieren hergenommen werden; und es wurden also ihre Namen und die Benennungen ihrer Handlungen in der damals noch dürftigen Sprache bildlich gebraucht und angewendet. Hieraus sind auch eben die Reden Gottes 1 Mos. 3. u. 4. zu erklären, die durchaus nicht in unsern jetzt üblichen Ausdrücken und in einer Sprache, wie die unsrige ist, gehalten werden konnten, sondern die ganz sinnlich und bildlich seyn mußten, wenn sie die ersten Menschen verstehn sollten. Gerade auf dieselbe Weise müssen noch jetzt Missionare verfahren, wenn sie mit Menschen zu thun haben, die von religiösen und andern übersinnlichen Dingen noch keine Begriffe, und folglich keine Wörter in ihrer Sprache haben. In derselben bildlichen Sprache und Einkleidung muß auch mit Kindern geredet werden, und darum interessiren diese Gleichnißreden und Fabeln, besonders die Aesopische Fabel, so sehr. — Wer also hier tadelt, zeigt in Wahrheit, daß er es nicht versteht. Der Unterricht, den man nicht wissenschaftlich Gebildeten giebt, muß schon darum in Bildern gegeben werden, weil diese nicht nur in Bildern reden, sondern auch selbst in Bildern denken. Darum sind ihnen die abstrakten Ausdrücke weniger verständlich. Umgekehrt ist dies bey dem wissenschaftlich Gebildeten.

§. 56.

Von den äußern Vorzügen des Menschen im Unschuldszustande, und allgemeine Bemerkungen über den Begriff vom goldenen Weltalter bey den Nationen, die keine nähere Offenbarung hatten.

I. Da man die Vorzüge der ersten Menschen unter zwey Hauptklassen bringen kann, (s. §. 54. Anfangs,) innere und äußere; so ist nun die zweyte noch übrig, die äußern, die in der äußern Verbindung der Menschen mit andern Geschöpfen der Erde ihren Grund haben, die aber nicht statt finden könnten, wenn der Mensch nicht jene innern Vorzüge (§. 54. und 55.) besäße. Diese Vorzüge begreift man unter der allgemeinen Benennung: Herrschaft über die Erde oder über die Geschöpfe der Erde, zusammen. [M. p. 104. §. 21.] Der Ausdruck ist aus 1 Mos. 1, 26 f. hergenommen, in Vergl. mit 1 Mos. 9, 2., und bedeutet nichts anderes, als daß die Menschen 1) das Recht und die Befugniß haben, alle Erdengeschöpfe zu ihrem Nutzen, zur Abhelfung ihrer Bedürfnisse und zur Erleichterung ihres Lebens zu gebrauchen; und daß sie 2) auch die Kraft und Geschicklichkeit besitzen, sie auf eine ihrer Natur gemäße Art dazu zu nöthigen. (S. mehreres hierüber §. 52. II.) In Plato's Timäus heißt es auch in der Stelle von der Schöpfung des Menschen (nach Cicero's Uebersetzung): „tales creantur, ut deorum immortalium quasi gentiles esse debeant, divini generis appellentur, (vergl. Apostelgesch. 17, 28. aus Aratus: του γαρ και γενος ἐσμεν) teneantque omnium animantium principatum. Gott hat den Menschen allen übrigen lebenden Geschöpfen der Erde als Herrscher vorgesetzt; hat ihn zu seinem Bilde auf Erden, zum Untergott, zum Repräsentanten der Gottheit bestellt. Die Thiere, deren Vorstellungen nicht über das Sichtbare und Sinnliche überhaupt hinaus reichen, können sich nichts höheres gleichsam vorstellen, als den Menschen. Von Gott und allem Uebersinnlichen wissen sie nichts, und haben folglich auch keine Pflichten gegen Ihn. Ihnen liegt es ob, den Menschen als ihren Herrn und Gebieter anzuerkennen; und weil dies dem Willen der Gottheit gemäß ist, so hat die Gottheit ihm auch die Mittel angewiesen, sie dazu zu nöthigen. Viele derselben haben noch jetzt eine natürliche Zuneigung zu ihm und beweisen ihm willigen Gehorsam, oder lassen sich durch Wohlthaten und Züchtigung leicht dazu bringen. Diese Herrschaft über die Thiere und die ganze übrige Schöpfung der Erde dauert gegenwärtig, wenigstens größtentheils, noch fort. Sie wird daher auch als jetzt noch vorhanden Ps. 8, 6 — 9. geschildert, welche ganze Stelle Umschreibung und weitere Ausführung

von 1 Mos. 1, 26 f. ist. Ueber die Frage: ob diese Herrschaft zum Ebenbilde Gottes gehöre, oder ob sie dasselbe gar allein ausgemacht habe? s. §. 53. I. zuletzt und II. Anfangs. — Die Theologen behaupten indessen häufig, daß der Mensch diese Herrschaft nach dem Falle nicht mehr in ihrem ganzen Umfange besitze. Zwar folgt dies aus den Worten der Mosaischen Urkunde, für sich allein genommen, nicht nothwendig; indessen sieht man doch dies deutlich, daß es nicht nur dieses Verfassers, sondern auch anderer biblischen Schriftsteller Lehre und Behauptung ist, daß man im ursprünglichen Zustande des Menschengeschlechts nirgends wilde und gegen den Menschen feindselig oder widerspenstig gesinnte Thiere angetroffen habe, sondern daß sie alle zahm und dem Menschen zugethan gewesen wären. Es ist dies auch aus den bildlichen Schilderungen der Propheten vom wiederkehrenden glücklichen Weltalter klar, als Jes. 11, 6. Cap. 65, 25 f. Gerade dieselben Vorstellungen finden wir bey den Griechen und Römern, (vergl. Virgil. Ecl. 4.), und fast bey allen übrigen Nationen von jenem glücklichen Unschuldsalter der jugendlichen Erde. — Aus dieser in der Natur des Menschen gegründeten Herrschaft über die Thiere folgen aber auch wichtige Pflichten für den Menschen, die er in Ansehung der Behandlung dieser seiner Mitgeschöpfe, die zu seinem Dienste da sind, zu beobachten hat, deren Erörterung für die Sittenlehre gehört.

II. Bemerkungen über den Begriff vom goldenen Weltalter, oder dem ursprünglichen glücklichen Zustande der ersten Menschen.

1) Die Vorstellung von einem goldenen Zeitalter der Menschheit ist fast allgemein; man findet sie, so weit die Geschichte reicht, in allen Weltaltern und bey allen Nationen, obwohl verschieden geformt, und nach der besondern Denkart und Landesweise eines jeden Volks eingerichtet. Aber bey allen verschiedenen Modifikationen des Gemähldes davon kommen die Völker doch alle in gewissen Grundzügen genau mit einander überein. Alle stimmen darin zusammen, daß der ursprüngliche Zustand der Erde und des Menschengeschlechts weit glücklicher, froher, und in aller Absicht besser gewesen sey, als der jetzige, und daß er sich entweder auf einmal oder nach und nach verschlimmert habe. Die Vorstellungen der Griechen vom goldenen und silbernen Zeitalter u. s. w., und der Nationen, die ihnen in der Hauptsache folgten, als der Römer, sind sehr bekannt. [Hesiod. ἐργ. και ἡμ. v. 109 — 201. Ovid. Met. I, 89 — 162. Virgil. Eclog. IV. und was aus Plato und Diodor in Euseb. Praepar. evang. I, 7. u. XII, 13. zusammengestellt ist.] Bey andern, selbst rohen und wilden, Nationen findet man in der Hauptsache gleiches, z. B. bey den Kamtschadalen,

bey

bey den tatarischen Nationen, ingleichen in Indien, im nördlichen und südlichen Amerika, auf den Südsee-Inseln, u. s. f.

2) Worin liegt die Ursache dieser so allgemein verbreiteten Ideen? a) Die gewöhnliche Meinung war ehedem die, daß man alle diese Erzählungen für bloße Bruchstücke und Ueberbleibsel einer nähern göttlichen Offenbarung angesehn hat. Man glaubte, daß die in der Mosaischen Urkunde erzählte Geschichte dabey überall zum Grunde liege, und daß alle diese Erzählungen nur allein aus jenen Mosaischen Nachrichten hervorgegangen wären. Nun suchte man die Fortpflanzung dieser Nachrichten und die Mittheilung derselben durch die Hebräer an die Griechen und andere Nationen des Erdbodens begreiflich zu machen; aber freylich oft auf eine gezwungene, historisch unerweisliche Art. Kurz, man sah die biblische Nachricht als die alleinige Quelle an, aus der die Griechen und alle andere Völker geschöpft hätten, nur daß sie von ihnen im Fortgange der Zeit sehr getrübt, und wahre Geschichte durch beygemischte Fabeln entstellt sey. Nach diesem Grundsatze verfuhr sonderlich Huetius in seiner Demonstr. evangel., wo er zu zeigen suchte, daß bey der ganzen griechischen Götterlehre und Mythologie lauter biblische Geschichte zum Grunde liege. Aber dies Verfahren ist geschichtswidrig, wie auch jetzt ziemlich allgemein anerkannt wird. Es kann zwar gar wohl seyn, daß sich von den Nachrichten vom ursprünglichen Zustande der Menschen gar manches unter den Völkern erhalten und fortgepflanzt hat; aber es ist doch eigentlich nicht historisch erweislich, daß dies der einzige Grund dieser Uebereinstimmung sey: sie kann zugleich noch andere Ursachen haben. Nämlich die Menschen sind sich ihren natürlichen Anlagen nach überall ähnlich. Daher ist unter den Völkern in Absicht ihrer Sprachen, Sitten, Denkart und Meinungen eine gewisse allgemeine Analogie, aus der sich Uebereinstimmungen unter ganz verschiedenen Völkern erklären lassen, ohne daß man behaupten kann, daß sie dergleichen deswegen von einander abgesehn und entlehnt haben müßten. (Einleit. §. 9. Num. 6.) b) Ein Grund dieser so weit verbreiteten Idee bey vielen heidnischen Nationen zeigt sich schon in der Neigung, die wir bey allen Menschen finden, sich die alten Zeiten besser und glücklicher zu denken, als die gegenwärtigen. Diese Neigung hat aber wieder in einem gewissen Gefühl des Bedürfnisses ihren Grund, worüber weiter unten. Hier nur von der Sache selbst, als Erscheinung. Je weiter der Mensch in die Vorwelt zurückgeht, desto glücklicher und reizender findet er den Zustand der Erde; je mehr er sich seinem Zeitalter nähert, desto mühseliger und mangelhafter. So dachte man auch schon vor Jahrtausenden: und wenn sich die Welt in dem Grade wirklich physisch und moralisch verschlimmert hätte, wie es viele Menschen und sonderlich die laudatores

tores temporis acti, die Greise, vor Jahrtausenden schon berechnet haben, daß also jedes Menschenalter wirklich eine progeniem vitiosiorem (nach Horazen's Ausdruck) hervorgebracht hätte; so müßte sie jetzt einer öden Wüste gleichen, und das menschliche Geschlecht müßte nun schon längst untergegangen seyn. Dieser auf vermeinte Erfahrung gegründete Satz von beständiger Verschlimmerung der Welt wurde nun geschichtsmäßig eingekleidet und vorgetragen; und diese Erzählungen haben dann zwar bey jedem Volke etwas Eigenthümliches, aber in dem Wesentlichen stimmen sie doch mit einander überein. Wie sie sich bey mehrern Nationen bilden und immer mehr entwickeln konnten, das ist aus folgenden, auf Erfahrung gegründeten Bemerkungen erklärbar. Im männlichen und noch weit mehr im höhern Alter scheint uns die Zeit unserer Jugend viel besser gewesen zu seyn, als die gegenwärtige. Damals war unser Herz empfindsamer, heiterer und den Freuden dieses Lebens offener, als hernach. Nun schließt man weiter: da schon in unsern Jugendjahren alles oder doch vieles in der Welt besser gewesen sey, als jetzt; so müsse es wohl ehedem noch weit besser gewesen seyn, und die Welt müsse sich allmählich immer mehr verschlimmert haben. Natürlich wird man darin noch mehr bestärkt, da man Eltern und Großeltern von ihren Zeiten, die sie erlebt haben, gerade auf dieselbe Weise hat urtheilen hören. So kommt man endlich auf den Satz zurück, daß unsere Welt ehedem eine bessere Welt gewesen sey; je älter, desto schöner, glücklicher und vollkommener. Nun geht man ferner alle Beschwerden und Mängel des gegenwärtigen Lebens durch, die physischen sowohl, als auch die, welche aus der gesellschaftlichen Verbindung und aus der Kultur entstehn, und sondert sie von jenem goldenen Weltalter auf das sorgfältigste ab. Daher behauptete man gewöhnlich, daß in jener Zeit vollkommene Ruhe und Arbeitslosigkeit gewesen sey. (Nicht so Moses; aber sonst durchgängig.) Das Bedürfniß der Kleider, die rauhe und ungünstige Witterung, die schädlichen Thiere, die sittliche Verderbtheit der Welt, — dies, und was dem ähnlich ist, habe im Jugendalter der Erde und des Menschengeschlechts gar nicht statt gefunden. Daher sind die alten Mythen der verschiedensten Völker hierin ganz einstimmig. — In allen diesen Schilderungen wird man allerdings viel Wahres finden, aber auch viel durch Idealisirung Erhöhetes und Verschönertes. Denn eigentlich ist dieser vermeinte glückliche Zustand der alten Welt, wie ihn so viele heidnische Nationen schildern, nichts anderes, als der Stand der Rohigkeit und des gänzlichen Kulturmangels; doch verschönert und von seiner angenehmen Seite betrachtet, die auch Rousseau's Beredtsamkeit (über die Ungleichheit der Menschen) in ein so reizendes und schimmerndes Licht zu setzen wußte. Denn von seiner unangenehmen und abschreckenden Seite betrach-

betrachtet, kann er einem unter policirten Völkern erzogenen Menschen nicht gefallen. So konnte nun dies Gemählde entstehn. c) In diesen sämmtlichen Bemerkungen über den gewöhnlichen Gang der menschlichen Vorstellungen und Urtheile ist so viel Einleuchtendes und so viel innere Wahrheit, daß sie sich jedem Welt- und Menschenbeobachter von selbst darbietet; und daher eben hat es auch von vielen sehr scheinbar gemißbraucht werden können, um die Mosaische Erzählung als Fabel verdächtig zu machen. — Allein man hat darüber vergessen, auf noch andere sehr wichtige Ansichten der Sache zugleich mit Rücksicht zu nehmen; kurz, man hat die Sache bloß einseitig angesehn. Und nur so angesehn kann sie gemißbraucht werden. Nämlich (a) die allgemeine Neigung aller Völker, einen ursprünglich glücklichern Zustand des Menschengeschlechts anzunehmen, und davon auszugehn, beweiset zugleich unwidersprechlich, daß man allgemein ein gewisses dringendes Bedürfniß gefühlt habe, zu glauben, daß Gott, der Allweise und Allgütige, das Menschengeschlecht in einem bessern und vollkommenern Zustande geschaffen haben müsse, als der ist, worin es sich gegenwärtig befindet. Dies Gefühl ist allgemein unter den Menschen. Dies erkannten die mehresten alten Philosophen, und eben so wenig haben neuere es ganz unterdrücken können. (Kant.) Aber die Sache blieb ihnen ein Räthsel, das sie zwar zu lösen suchten, aber nie befriedigend gelöset haben. Und die heilige Schrift löset es befriedigender, als sie alle. S. unten die Lehre vom Falle und natürlichen Verderben. (b) Dadurch wird also schon der Satz als höchst wahrscheinlich begründet, daß etwas vorgegangen seyn müsse, wodurch das Menschengeschlecht verschlimmert sey. Wenn nun aber ein Buch, das als göttliche Offenbarung beglaubigt ist, sowohl über den ursprünglich bessern Zustand geschichtsmäßig Auskunft giebt, als auch über den Ursprung der Verschlimmerung; so wird die Sache vollends dadurch ins Klare gesetzt und zur Gewißheit gebracht. (c) So sehr auch immer die Mosaische Erzählung von dem Zustande der Unschuld den Erzählungen vom goldenen Weltalter bey den heidnischen Völkern in vielen Stücken ähnlich ist, so ist sie doch auch in andern davon wesentlich verschieden. Das Uebertriebene und offenbar Falsche und Fabelhafte, was sich in diesen allen findet, ist in jener nicht, z. B. von der Arbeitslosigkeit, (Hesiod, Ovid, Plato,) u. s. w. Schon daraus allein läßt sich auf einen anderweitigen Ursprung dieser Erzählung schließen, daß sie nämlich nicht bloße Dichtung sey, sondern daß dabey wahre Fakta zum Grunde liegen. Sie ist auch die früheste unter allen.

§. 57.

Von der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts.
(S. §. 51. im Anfange.)

Daß Gott die Fortpflanzung und Ausbreitung des Menschengeschlechts auf dem Erdboden gewollt habe, und daß Er auch den Menschen, so wie den übrigen lebenden Geschöpfen der Erde, das Vermögen, ihr Geschlecht fortzupflanzen, verliehn habe, sagt die Mosaische Urkunde, in der bekannten alten Sprache, Cap. 1, 28., vergl. mit V. 22. Da aber zwey wesentliche Theile bey den Menschen unterschieden werden müssen, Leib und Seele, so ist über den Ursprung beider bey den Nachkommen der ersten Menschen noch einiges zu sagen.

I. Die Hebräer leiten den Ursprung des menschlichen Leibes bey Adams Nachkommen zunächst von den Eltern ab, wie schon die Redensarten: aus den Lenden (Hüften) des Vaters kommen, in den Lenden desselben seyn, (1 Mos. 46, 26. Hebr. 7, 5. 10 f.,) u. dergl. beweisen. Uebrigens gebrauchen die biblischen Schriftsteller von dem menschlichen Leibe häufig den Ausdruck: er sey aus der Erde, oder von der Erde, Staube, genommen; so wie sie auch im Gegentheil sagen: er werde wieder zur Erde, kehre zum Staube wieder, u. s. w. S. §. 52. II, 2. Daher ist vielleicht die Stelle Ps. 139, 15. 16. am leichtesten zu erklären, wo es vorgestellt wird, als wenn der menschliche Leib vor seiner Geburt in einer dunkeln Gruft sey, und in den Tiefen der Erde gebildet werde, aus Leim und Erde. Der Ausdruck: תַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ, ist auch sonst gewöhnlich mit שְׁאוֹל ganz gleichbedeutend. Hebräer und Griechen stellten sich den Zustand vor der Geburt auf ähnliche Art wie den nach dem Tode vor, und begriffen beides unter den Wörtern שְׁאוֹל und ᾅδης. Der Mensch kommt aus der Erde, (nach der Mosaischen Erzählung,) und kehrt zur Erde wieder. Er ist also vor seiner Geburt und nach seinem Tode in der Erde; und beiderley Arten des Zustandes stellen sich die Hebräer als einen Theil der unterirdischen und unsichtbaren Welt vor. Es ist ein großes unsichtbares Reich, aus dem man kommt, und dahin man zurückgeht. (S. Hiob 1, 21. Cap. 10, 9. Cap. 33, 6. Pred. 12, 7. Weish. 15, 8.)

II. Von dem Ursprung der menschlichen Seele bey den Nachkommen der ersten Menschen finden wir in den biblischen Schriftstellern nichts. Nirgends haben sie sich über die Art und Weise der Fortpflanzung derselben erklärt. Indessen giebt die Stelle Pred. 12, 7. (s. §. 51. I.) deutlich zu erkennen, daß die

Seele auf eine andere Art von Gott kommt, als der Leib. Aber von der Art und Weise ihres Entstehns hat er nichts. Die hier oft angeführten Stellen Jes. 42, 5. und Hiob 12, 10. sagen bloß, daß Gott dem Menschen Odem und Leben gegeben habe, und gehören also hieher nicht. Auch ist bey den Juden die Benennung Gottes üblich: Vater der Geister, d. i. Schöpfer, Urheber, die Hebr. 12, 9. vorkommt, [s. Wetstein zu dieser Stelle], die aber eben so wenig über die Art und Weise bestimmt. Sie bedeutet bloß, „der menschliche Vater zeuge Menschen, wie er; Gott bringe Geister hervor, wie Er ein Geist sey". Und dieser Ausdruck sieht zurück auf 4 Mos. 16, 22., wo Gott ein Gott der Geister alles Fleisches genannt wird. — Die ganze Frage ist eigentlich bloß philosophisch, und es wird niemand durch einen biblischen Ausspruch gehindert, irgend einer Meinung hierüber, die er am wahrscheinlichsten findet, Beyfall zu geben. Dennoch ist eine historische Notiz von den verschiedenen Meinungen hierüber in der gelehrten Theologie sehr erheblich, weil die Sache einen Einfluß auf die Darstellung der Lehre von der Erbsünde hat. Daher ist diese Frage, (die sonst auf andere Wahrheiten keinen unmittelbaren Einfluß hat,) sonderlich seit Augustin's Zeiten, so wichtig geworden. Die Vertheidiger der Lehre vom natürlichen Verderben haben gewöhnlich diejenige Hypothese angenommen, aus der ihnen dies Dogma am leichtesten erklärbar schien, die Gegner aber, als Pelagianer u. A., eine entgegengesetzte. Die verschiedenen Meinungen darüber lassen sich am bequemsten in drey Klassen bringen:

1) Die Hypothese von der Präexistenz der Seelen, (Praeexistentiani), daß nämlich Gott von Anfang der Welt an die sämmtlichen Menschenseelen zugleich erschaffen habe, die aber jedes Mal dann erst, wenn Menschen gezeugt oder geboren werden, mit den Körpern vereinigt würden. Dies war schon die Lehre des Pythagoras und Plato und seiner Nachfolger, und der Kabbalisten unter den Juden. Doch ist hiebey einiger Unterschied, indem einige glaubten, daß die Seelen von Anfang an für den Körper bestimmt gewesen wären, und sich freywillig mit ihnen vereinigt hätten; andere hingegen (mit Plato) annahmen, daß sich die Seelen, (die sie als Theil des göttlichen Wesens und als zum Himmel gehörend ansahn,) versündigt hätten, und daher auf die Erde herabgekommen, und zur Strafe in den Körper, als in ein Gefängniß, wären eingeschlossen worden. — Diese Hypothese hat auch in der christlichen Kirche ehedem Vertheidiger gefunden. Einige Christen nahmen die ganze Vorstellung der Platoniker an, daß die Seele ein Theil des göttlichen Wesens sey, u. s. f., als Priscillianus und seine Anhänger, von denen es wenigstens Augustin (De haeres. c. 70.) behauptet. Andere hingegen

pflichteten zwar der Lehre von der Präexistenz bey, man kann aber nicht darthun, daß sie die Seele eben so für einen Theil des göttlichen Wesens gehalten hätten. Dies gilt vom Origenes, [s. Huetius in den Origenianis, L. II. c. 2. quaest. 6.], der auch darin mit den Platonikern einig ist, daß die Seelen vorher gesündigt hätten, ehe sie in die Körper gekommen wären, mit welchen sie eben darum vereinigt worden wären, damit sie darin ihre Strafe leiden sollten. Vorher behauptete schon Justin der Märtyrer (im Dialogus cum Tryphone Iud.) die Präexistenz der Seele. Die Mystiker unter den Christen älterer und neuerer Zeit hingen gewöhnlich ganz an der Platonischen Theorie, sahn die Seele als Theil des göttlichen Wesens an, behaupteten also ihre Präexistenz, und ließen sie dahin wieder zurückkehren. Da man aber mit derselben in der Lehre von der Erbsünde nicht glaubte auskommen zu können, so ist sie schon längst von den meisten fast gänzlich verlassen worden, und seit Augustin's Zeiten hat sie wohl nicht leicht ein Vertheidiger dieses Dogma's angenommen, die Mystiker ausgenommen.

2) Andere nahmen die Meinung von der Schöpfung der Seelen an, (Creatiani), daß nämlich Gott allezeit eine Seele von neuem schaffe, wenn ein Mensch gezeugt wird. Man glaubte, diese Lehre schon bey Aristoteles (de generat. II. 3.) zu finden, wenigstens wurde die Stelle von vielen, (namentlich Scholastikern,) so verstanden; und in der That scheint Aristoteles nicht fern davon zu seyn. Unter den christlichen Kirchenvätern waren in der griechischen Kirche Cyrill von Alexandrien und Theodoret dieser Meinung; und unter den lateinischen wurde sie von Ambrosius, Hilarius und Hieronymus gebilligt. Die Scholastiker traten fast durchgängig dieser Meinung bey, und überhaupt die Anhänger des Pelagius, mit dem die Scholastiker zum Theil in der Lehre vom natürlichen Verderben des Menschen übereinstimmten. Denn die Partey der Pelagianer konnte sie zur Behauptung ihrer Grundsätze gut benutzen. Sie schlossen so: Gott muß die Seelen entweder rein, oder unrein und sündlich erschaffen haben. Letzteres läßt sich wegen der Heiligkeit Gottes nicht behaupten, und also giebt es auch kein angebornes sündliches Verderben der Menschen. Wenn man behaupten wolle, sie würden unrein von Gott geschaffen, so mache man ihn zum Urheber der Sünde, welches gotteslästerlich wäre. — Seitdem die Pelagianer diese Hypothese so anwendeten, verwarf sie Augustin, der ihr vorher nicht abgeneigt gewesen war. In der römischen Kirche ist es bis jetzt noch die gewöhnlichste Lehre der Theologen. Sie folgen hierin den Scholastikern; sie machen mit den meisten derselben dies natürliche Verderben gering, und erheben die Freyheit des Menschen in geistlichen

Din=

Dingen. Unter den protestantischen Lehrern fand zwar, nach Luther's Zeiten, die folgende dritte Hypothese den meisten Beyfall; indessen war Melanchthon der Hypothese der Creatianer am geneigtesten, und nach ihm mehrere andere angesehene lutherische Lehrer des siebzehnten Jahrhunderts, z. B. Ge. Calixtus. In der reformirten Kirche aber hat diese Lehre noch ungleich mehr Beyfall und Vertheidiger gefunden, wiewohl man sie nicht auf einerley Art vorgetragen hat. Luther wollte in der Sache nichts entscheiden, und seinem Beyspiele folgten zu seiner Zeit viele.

3) Die dritte Hypothese ist die von der Fortpflanzung (propagatione) der menschlichen Seele, daß die Seelen der Kinder von den Eltern, eben so wie der Leib, fortgepflanzt würden. Hier nimmt man denn an, entweder, daß die Seelen als wirkliche Wesen (entia) schon in den Eltern wären, (wie die Samen in den Pflanzen,) bis auf Adam hinauf, und daß sie, wenn die Zeugung geschehe, von denselben fortgepflanzt würden, (wie es Leibnitz in der Theod. Th. I. §. 91. zu erklären sucht); oder man begnügt sich, bloß zu sagen, daß die Seelen der Kinder der Kraft nach in den Eltern lägen, und von ihnen per propaginem oder traducem (durch Ueberführung) herkämen. Die dies behaupten, nennt man Traducianos. Diese Behauptung kommt mit dem überein, was Epikur von dem menschlichen Samen sagte, er sey σωματος τε και ψυχης ἀποσπασμα. Diese Meinung war in der alten christlichen occidentalischen Kirche die gewöhnlichste. Hieronymus (Epist. ad Marcellin.) führt als Vertheidiger derselben den Tertullianus und Apollinaris an, und wie er selbst sagt: maximam partem Occidentalium. Tertullian hat besonders sehr umständlich, aber dunkel, davon gehandelt, (De anima, c. 25 sq.), wo auch c. 36. das Wort tradux schon davon vorkommt. Diese Hypothese wurde nun von den Gegnern der Pelagianer am meisten begünstigt. (S. Num. 2.) Dessen ungeachtet aber wollten selbst viele eifrige Rechtgläubige nichts über diese Meinungen entscheiden. Selbst Augustinus, der an andern Orten den Creatianern abgeneigt ist, sagt doch in dem Buche: De origine animae: „nullam (sententiam) temere affirmare oportebit". — In den neuern Zeiten, seit der Reformation, hat sie nicht nur bey Philosophen und Aerzten, sondern auch bey den Theologen der lutherischen Kirche den meisten Beyfall gefunden. Luther schien ihr am geneigtesten, ob er sich gleich nicht entscheidend dafür erklärt hat. In der Formula Concordiae aber wurde ausdrücklich festgesetzt: „daß auch die Seele auf eine natürliche Art, wie der Leib, von den Eltern fortgepflanzt werde". — Man hat diese Meinung darum, wie schon angedeutet, so begünstigt von Seiten der Theologen, weil man glaubte, daß sich die Lehre

von

von dem menschlichen Verderben daraus am leichtesten erklären lasse. Man schloß: Wenn in den Seelen der ersten Eltern die Seelen aller ihrer Nachkommen der Kraft nach lagen, und wenn jene verderbt und sündlich waren: so müssen auch diese eben dies Verderben an sich haben. — Nur finden sich wieder allerley Schwierigkeiten bey dieser Theorie, wenn man sie mit andern als ausgemacht angenommenen Lehrsätzen philosophisch vereinigen will. Denn man kann sich nicht wohl vorstellen, wie eine Zeugung oder Fortpflanzung ohne Extension geschehn könne. Hieraus würde aber die Materialität der Seele gefolgert werden können. Nun behaupteten auch Tertullian und andere Kirchenväter, daß die Seele, und ein Geist überhaupt, etwas nicht ganz Rein-Einfaches, sondern etwas Subtil-Materielles sey, und daß daher Ausdehnung bey ihm statt finde. (S. §. 19. zuletzt und §. 51. Num. I. am Ende.) Diese Vorstellung scheint also mit den Lehrsätzen der Alten besser als der Neuern übereinzukommen. Indessen kann man dagegen mit Recht sagen, daß, wenn wir uns gleich keine andere als eine körperliche Zeugung und Fortpflanzung denken könnten, so folge daraus nicht, daß darum eine geistige Zeugung und Fortpflanzung unmöglich sey. Denn wir kennen überhaupt das wahre Wesen eines Geistes eigentlich gar nicht, und können mithin gar nicht über das apodiktisch entscheiden, was bey einem Geiste möglich oder nicht möglich sey. Es lassen sich übrigens allerdings mancherley psychologische Erscheinungen und Erfahrungen anführen, welche diese Theorie zu erläutern und zu bestätigen scheinen, (daher sie auch unter den Psychologen und Aerzten immer den meisten Beyfall gefunden hat); z. B. daß die Kinder in ihrem Naturell mehrentheils nach den Eltern arten; daß geistige Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, wie körperliche, von Eltern auf Kinder so häufig forterben; daß die Seelenkräfte anfangs schwach sind, wie die körperlichen, und sich mit den körperlichen zugleich allmählich und stufenweise entwickeln, zunehmen und ausbilden; u. dergl. mehr. Indessen ist hier nichts gewisses, (denn gegen alle diese und andere Gründe läßt sich auch wieder mancherley Erhebliches einwenden,) und bey der strengen metaphysischen Theorie von der gänzlichen Einfachheit der menschlichen Seele (§. 51.) bleibt hier sonderlich alles völlig im Dunkeln.

Sie-

Siebenter Artikel.

Ueber die Lehre der Bibel von den Engeln, als den vornehmsten uns bekannten, aber unsichtbaren Geschöpfen Gottes.

(S. Vorerinn. zu §. 14. und 45.) [M. p. 85 — 94.]

§. 58.

Erheblichkeit dieser Lehre und allgemeine historische Bemerkungen zur Einleitung in dieselbe.

I. Von der Erheblichkeit und Wichtigkeit der Lehre von den Engeln. 1) Die praktische Erheblichkeit der Lehre von den Engeln ist von manchen Theologen allerdings übertrieben worden. Andere, (besonders unter den Neuern,) haben ihr dagegen wieder alle praktische Nutzbarkeit gänzlich abgesprochen, und einige sogar darauf angetragen, daß man sie im Volks- und Jugendunterricht gänzlich übergehn solle. Aber dies kann im christlichen Religionsunterricht unmöglich geschehn, wenn wir anders die Bibel als wirkliche Erkenntnißquelle betrachten und bey dem Unterricht zum Grunde legen. — Aber vor den übertriebenen Vorstellungen von der praktischen Nutzbarkeit muß man sich eben so sehr hüten, weil auch diese von nachtheiligen Folgen sind. Es ist übrigens, besonders in Absicht dieser biblischen Lehre, in den letzten Jahrzehenden eine sehr leichtsinnige Denkart mitten unter den Christen herrschend geworden, wozu selbst mehrere Religionslehrer auf Schulen, Universitäten und Kanzeln mitgewirkt haben, und wodurch mancherley Schaden gestiftet ist, wovor man jeden angehenden Religionslehrer zu warnen hat. [S. Reinhard's treffliche Predigt: Wie sich Christen bey so mannichfachen Meinungen über die Geisterwelt zu verhalten haben, (Predigten im J. 1795.)] Die Engel gehören zur unsichtbaren Welt des Geisterreichs, von dem wir als Wesen, die aus Körper und Geist bestehn,

keine

keine andere als nur sehr dunkle und unvollständige Begriffe erlangen können; auch ist ihr Daseyn und Einfluß in die Körperwelt und in die menschlichen Angelegenheiten uns jetzt nicht fühlbar und merklich. Moses hat sie zwar in seiner Kosmogonie nirgends erwähnt, aber darum doch ihr Daseyn geglaubt, wie aus mehrern Stellen erhellt. Er schränkt sich in seiner Kosmogonie durchgängig nur auf die sichtbare Welt ein. Daher er auch selbst beym Menschen bloß den Lebensodem erwähnt, ohne mit deutlichen Worten seiner vernünftigen Seele und ihrer Kräfte zu gedenken, die er doch glaubte und voraussetzte, wie aus andern Stellen seiner Schriften unwidersprechlich klar ist. 2) Diese Lehre ist aber auch wichtig und erheblich für den wissenschaftlich gebildeten Theologen, für den Schriftforscher, und jeden, der sich mit der Untersuchung der Geschichte des menschlichen Verstandes beschäftigt; und der Religionslehrer des Volkes muß von diesen Forschungen oder vielmehr von den Resultaten derselben beym praktischen Religionsvortrage weisen Gebrauch zu machen wissen. Denn a) in den heiligen Büchern der Israeliten und Christen kommt viel von Engeln vor, und es wird darin behauptet, daß sie auf mancherley Art mit den Menschen in Verbindung stehn und thätig sind. Wer also das Daseyn und den Einfluß guter und böser Engel läugnet, widerspricht offenbar der heiligen Schrift. Daher die Behauptung der Sadducäer immer als falsch und schriftwidrig im neuen Testamente verworfen wird, Apostelg. 23, 8. Der christliche Religionslehrer also, dessen unerläßliche Pflicht es ist, der heiligen Schrift gemäß zu lehren, darf dieser Lehre der heiligen Schrift nicht widersprechen, oder sie darum übergehn, weil sie dem Geschmacke des Zeitalters mißfällig ist. Aber b) mehrere biblische Stellen von den Engeln sind häufig mißverstanden worden, und der große Haufe hat aus diesen Mißdeutungen allerdings manche Gott nicht anständige Vorstellung von der Macht und den Wirkungen der Engel hergenommen, sie zur Entschuldigung seiner Sünden gemißbraucht, u. dergl. An solchem Mißbrauch hat Unbehutsamkeit und Unbestimmtheit der Lehrer oft großen Antheil. 3) Verschiedene andere sehr wichtige Lehren, die in der heiligen Schrift vorgetragen werden, stehn so, wie sie die heilige Schrift vorträgt, mit der Lehre von den Engeln in sehr genauem Zusammenhange. Schon aus diesem Grunde ist eine genaue Kenntniß dieser Lehre und der biblischen Vorstellungen davon unentbehrlich. Dahin gehören die Artikel von der Sünde, vom Ursprung derselben und von der Verführung der ersten Menschen; von der Vorsehung und der künftigen Seligkeit, wo die Menschen mit diesen Geistern in noch näherer Verbindung stehn werden, nach der heiligen Schrift. 4) Eine historisch-kritische Behandlung dieser Lehre, (wobey aber die den Aussprüchen der heiligen Schrift gebührende Achtung nie aus den Augen zu setzen ist,) kann dazu dienen, die Menschen von vielem höchst schädlichen Aberglauben

zu

zu befreyen. In dieser Rücksicht muß sie vom Religionslehrer sonderlich so studirt werden. Denn viele falsche und abergläubige Volksmeinungen, die der wahren Frömmigkeit und Sittlichkeit nachtheilig und dem Menschenwohl hinderlich sind, haben in dem Mißverstande und Mißbrauche der Lehre von den Engeln, und sonderlich von den bösen Engeln, ihren Grund, und es ist Pflicht, sie mit gehöriger Vorsicht und Lehrweisheit durch bessern Unterricht aus der Bibel selbst zu berichtigen.

II. Historische Bemerkungen zur Erläuterung der Vorstellungen, die sich die Menschen von Engeln machen. — Die Idee, daß es gewisse Geister gebe, die zwischen Gott und den menschlichen Seelen in der Mitte stehn, und die als Diener und Werkzeuge der göttlichen Vorsehung gebraucht werden, trifft man bey mehrern Völkern an, und man findet sie oft auch von Philosophen als Lehrsatz auf verschiedene Art bearbeitet. Wir nehmen hier besonders auf die Hebräer Rücksicht; zugleich aber auch auf andere, sofern israelitische und christliche Ideen dadurch mehr Erläuterung erhalten. Die Vorfahren der Israeliten, die Patriarchen, haben von dieser Lehre, wie sich aus Moses Nachrichten deutlich schließen läßt, schon nähere Kenntniß und Offenbarung gehabt und diese auf ihre Nachkommen fortgeerbt. Mehrere einzelne sinnliche Vorstellungen, welche sie sich von den Engeln machten, und die Ausdrücke, die sie von ihnen gebrauchten, richteten sich aber nach den Umständen des Orts, der Zeit und der ganzen äußern Lage, worin sie sich befanden. Denn danach richtet sich die göttliche Vorsehung. Gott handelt und regiert menschlich mit den Menschen, und richtet sich bey seinen nähern Offenbarungen nach ihrer Fassungskraft und Denkweise. Die Offenbarungsarten waren also auch hier nicht immer dieselben. Um die Ausdrücke der heiligen Schrift und manche sinnliche und bildliche Darstellungen dieser Lehre in derselben zu verstehn, dienen folgende Bemerkungen:

1) Der Gott Jehovah wurde bey den Ahnherren der Israeliten als ein Familiengott verehrt. Natürlich dachte man ihn sich damals sehr menschenähnlich. (§. 18.) Wenn er handelte, geschah dies auf ähnliche Art, wie bey Menschen. Sichtbar war er nicht gegenwärtig, doch wußte er alles, bekümmerte sich um menschliche Angelegenheiten, wirkte unter ihnen, und bewies sich thätig. Dazu gebrauchte er nun auch seine Diener, die man sich auf ähnliche Art dachte und auch benannte, wie die Diener des Hausvaters und Familienhaupts. Diese gehörten zu seinem Hause und wurden zur Vollziehung seiner Befehle und Absichten gebraucht. Sie handelten oft in seinem Namen als seine Bevollmächtigten, führten Aufsicht über die Menschen, und nahmen sie in Schutz und Obhut. Hierauf führen auch alle die alten Namen, מַלְאָךְ, (Bote, Be-

Bevollmächtigter,) עשי רצונו, משרתי יהוה, Ps. 103, 20. 22. Ps. 104, 4. Gewöhnlich sind sie unsichtbar, wie Gott selbst, wiewohl sie sich auch, wie Er selbst, wenn es erforderlich und dienlich ist, den Menschen sichtbar machen und zeigen können. Daher dachte man sie sich auch damals schon als Geister, (nur nicht gerade im strengsten rein metaphysischen Sinne des Worts, §. 19. II.). Die damals lebenden Menschen, denen diese Reihe von Vorstellungen gegenwärtig war, und die mit Theilnehmen daran oft dachten, träumten auch bisweilen davon, und sahn Engel im Traume. Die Träume aber wurden ohnehin von der ganzen alten Welt als etwas Göttliches angesehn, und man erwartete durch sie Gottesbelehrungen; also wurde selbst durch Träume die Ueberzeugung von der Existenz der Engel noch mehr bey ihnen bestätigt, ungefähr so, wie Achilles beym Homer Il. XXIII, 103 sq.) durch Erscheinung der abgeschiedenen Seele seines Freundes Patroklus im Traume erst recht überzeugt wird, daß es in der Unterwelt wirklich Seelen und Schattengestalten giebt. Da nun dies bey den Alten allgemein angenommener Satz war, und allgemein auf Träume geachtet und an Träume als etwas Göttliches geglaubt wurde; so läßt sich daraus erklären, warum sich Gott auch dieses Vehikels (der Träume) oft bey den Israeliten und deren Vorfahren bedienen konnte, wenn er sich ihnen näher offenbaren wollte, warum er also Abraham, (1 Mos. 28, 12.), Jakob u. A. durch Träume belehrte. Als jene Hauptsätze einmal fest standen, so wurden immer neue Folgerungen daraus hergeleitet. Alles, was auf eine solche Art geschah, daß man den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung nicht einsah, oder wovon man gar keine natürliche Ursache ergründen konnte, das schrieb man häufig der unmittelbaren Wirkung Gottes und seiner unsichtbaren Diener zu. — Daher, wenn Gott half, zumal ungewöhnlich, unerwartet und unverhofft, so geschah es durch den Dienst der Engel. Auch andere durch Gottes Regierung bewirkte und von ihm zugelassene Zufälle, deren Mittelursachen unbekannt waren, wurden ihnen zugeschrieben. In vielen biblischen Stellen liegen diese Vorstellungen klar zum Grunde; kurz, man betrachtete die Engel als Geister im Dienste Gottes, die er als Werkzeuge seiner Vorsehung gebrauche; und die biblischen Schriftsteller führen dies nicht etwa nur historisch als eine Meinung an, die sie auf ihrem Werth oder Unwerth beruhn lassen, sondern sie machen sie auch zu der ihrigen, und treten ihr ausdrücklich selbst bey. S. z. B. 1 Mos. 16, 7 — 12. 2 Kön. 19, 35. (vom Sterben im assyrischen Lager) Ps. 34, 8. Ps. 91, 11. 12. Luc. 16, 22 f. Luc. 1, 13. 28. Hebr. 1, 14. — (Aber auch alles wirkliche Sichtbare und Fühlbare in der Körperwelt, selbst das Leblose, das Gott als Mittel und Werkzeug zur Ausführung seiner Absichten gebraucht, nannte man gleichfalls oft Engel Gottes, welches dadurch noch

be=

begreiflicher wird, wenn man bedenkt, daß sich die alte Welt wirklich unbelebte Dinge, woran sie Bewegung und besonders eine Art von Selbstthätigkeit wahrnahm, als beseelt und belebt zu denken pflegte. Daher findet man in der Sprache der Hebräer, vorzüglich bey den Dichtern, den Ausdruck Engel so sehr oft von dergleichen Dingen uneigentlich gebraucht. S. Ps. 78, 49. Ps. 104, 4. (Wind und Blitzstrahl), in Vergl. mit Ps. 148, 8. (vergl. M. p. 89. not. ad §. 6.] 1 Chron. 22, 14 — 16. Apostelgesch. 12, 23. — Die eigentliche Wohnung, Sitz, oder gewöhnlicher Aufenthalt der Engel wurde immer bey Gott gedacht, im Himmel, im Reich der Seligen. Deswegen wurden bey der biblischen Eintheilung der Geschöpfe in solche, die zum Himmel und zur Erde gehören, die Engel, nebst den Sternen, jederzeit zum Himmel gerechnet, als Ps. 148, 1 — 6. vergl. mit V. 7. — 13.

2) Als die Hebräer nach und nach mächtigere Regenten, als ihre Hausväter und Familienhäupter waren, kennen lernten, und noch mehr, da sie allmählich die patriarchalische Lebensart verließen; so wurde Gott, und seine ganze Art, zu handeln und zu regieren, mit der Regierung, Hofhaltung und Handlungsweise der orientalischen Fürsten verglichen, und Ausdruck und Bilder davon hergenommen. Denn wir Menschen vergleichen Gott immer mit dem Größten und Mächtigsten, was wir auf Erden kennen. Daher wurden die äußerlichen Ehrenbezeigungen, die man Gott erwies, denen gleich, die man den Königen erzeigte. Man legte Ihm nun auch den Namen מֶלֶךְ und andere Königsprädikate bey. Man dachte sich Gott als Allherrscher und Richter der Welt, sitzend auf einem Thron, und die Schaaren seiner Engel und Diener in verschiedenen Geschäften, Abtheilungen und Rangordnungen um ihn her, um sie zur Ausführung seiner Befehle zu gebrauchen, daß also auch unter ihnen selbst, wie bey allen übrigen zu einer Gattung gehörigen Geschöpfen, ein großer Unterschied sey. In vielen biblischen Stellen werden die Bilder daher entlehnt, die aber nicht bloß Bilder sind, sondern Realität zum Grunde haben, (Verschiedenheit und Abstufung, und näherer Zutritt zu Gott,) 1 Kön. 22, 19. Jes. 6, 2. Dan. 7, 10. Luc. 1, 19. Matth. 18, 10. Seit der Zeit wurde der ganze äußere Gottesdienst zusammengesetzter und prachtvoller; und es läßt sich aus dieser Vergleichung Gottes mit Königen vieles von der gottesdienstlichen Verfassung der Israeliten und den Ursachen ihrer Einrichtung erklären. Gott richtete sich hier nach ihren Begriffen, sofern es ohne Nachtheil der Wahrheit selbst geschehn konnte. Der irdische Fürst hat eine Aehnlichkeit mit Gott, und die Diener der göttlichen Vorsehung haben eine Aehnlichkeit mit den Dienern und Geschäftsträgern des Fürsten. [Ein nützliches Buch

Buch ist hier Paulsen's Regierung der Morgenländer, Altona 1755, 4.]

3) Die Diener der Fürsten, die sie zur Regierung des Landes und der Unterthanen gebrauchen, geben ihnen Nachricht von dem Zustande des Reichs, vom Wohl- und Uebelverhalten der Bürger, und werden dann wieder von den Fürsten gebraucht, um Belohnungen und Strafen auszutheilen. Die Ausdrücke und Redensarten, die von diesen Fürsten und fürstlichen Dienern gebraucht werden, wurden nun ganz natürlich auf Gott und seine Diener übergetragen, wegen der Aehnlichkeit der Geschäfte. Gott sendet Boten aus, die etwas Gutes oder Böses bringen, Glück oder Unglück, Belohnung oder Strafe, Ps. 78, 49. Hieraus erklärt es sich auch, wie Krankheiten und andere von Gott verhängte Unglücksfälle den Engeln in der heiligen Schrift zugeschrieben werden können, durch welche Gott sie verhänge. S. die angeführte Stelle (Krankheiten V. 50. 51.) Ps. 34, 8. 2 Kön. 6, 16. 17. So: die Engel Gottes als Urheber der Pest zu Davids Zeit, 2 Sam. 24, 16. vergl. 2 Mos. 12, 13. 23. — Dabey ist aber wohl zu merken, daß in den jetzt vorhandenen Schriften der Hebräer, vor dem babylonischen Exil, der Ausdruck böse Engel eigentlich nicht solche Wesen anzeigt, die ihrer Natur nach moralisch böse sind; sondern, gewöhnlich wenigstens, Geister, die ihrer Natur nach gut sind, und die deswegen von Gott beständig selbst gesandt werden, und nichts ohne oder wider seinen Willen und Befehl thun. Ein und derselbe Engel wird in jenen ältern Schriften bald als guter (Glücks-) Bote, bald als böser (Unglücks-) Bote betrachtet, je nachdem er den Auftrag hat, Glück oder Unglück zu überbringen, so wie beym Homer die Gottheit, wenn sie Unglück verhängt, κακος (feindselig) δαιμων heißt, (Odyss. X, 64. vergl. Il. XI, 61. XX, 87.). Zwar hat man aus Hiob 1. und 2. darthun wollen, daß hier schon ein moralisch böses Wesen deutlich erwähnt werde; allein dies ist nicht ganz klar. Denn der Satan dort wird doch nicht eigentlich als ein moralisch böses und Gottes Absichten gerade widerstrebendes Wesen geschildert, sondern mehr als ein Kläger, Denunciant. Das Bild kann hergenommen seyn von menschlichen Gerichten, und auf den Himmel übergetragen. [S. Michaelis zu dieser Stelle.] Erst während des Exils und nach demselben zeigen sich unter den Juden ungleich deutlichere Spuren von der Lehre, daß es moralisch böse Engel gebe, die gut gewesen, aber von Gott abgefallen und Urheber des Bösen in der Welt wären. Es ist also wahrscheinlich, daß sich diese Lehre erst während ihres Aufenthalts in Chaldäa und bald nachher recht unter ihnen entwickelt hat, (so wie ja mehrere biblische Lehren nicht gleich anfangs, sondern erst später und allmählich bekannt gemacht wurden durch die Propheten,) ob man gleich nicht eigentlich

dar-

darthun kann, daß sie vorher ganz unbekannt bey ihnen gewesen wären. Genug, die Propheten auctorisirten nun als anerkannte Gesandte und Bevollmächtigte Gottes diese Lehre, und nahmen sie in ihre Reden und Schriften auf, daß sie also von nun an als ein Theil der geoffenbarten israelitischen Religionslehre anzusehn sind. Aber die gelegentliche Veranlassung, deren sich die göttliche Vorsehung bediente zur mehrern Entwickelung derselben unter den Israeliten, war folgende:

Unter den Persern, vielleicht auch damals schon unter den Chaldäern, (obgleich es von diesen nicht gewiß nachgewiesen werden kann,) war der Dualismus herrschend, der sich nachher im Orient weiter verbreitete, d. i. die Lehre von zwey gleich ewigen und von einander unabhängigen Grundwesen, von denen alles Gute und Böse herkomme. Damit scheint auf den ersten Blick die Lehre der Israeliten von guten und bösen Engeln etwas ähnliches zu haben, aber sie ist doch wesentlich davon verschieden, und kann also nicht daraus hervorgegangen seyn. Allein eben deshalb, damit die Israeliten nicht auf diese Lehre der Perser, unter deren Botmäßigkeit sie nun kamen, und die sich nun immer mehr im Orient verbreitete, verfallen möchten, war es nöthig, daß ihnen um diese Zeit durch ihre Propheten über die Lehre von guten und bösen Engeln nähere Aufschlüsse gegeben würden, als sie bisher gehabt und bedurft hatten. Seitdem werden nun mehrere Begebenheiten der Vorzeit so erzählt und erklärt, daß der bösen und guten Engel namentlich dabey gedacht wird, wo sie ehedem nicht ausdrücklich erwähnt worden waren. Dies wurde dann auch von den Propheten auctorisirt, z. B. in der Geschichte des Falles, wo bey Moses kein böser Geist ausdrücklich erwähnt ist, die aber nachher so erklärt wurde, nachdem diese Lehre bekannter geworden war; daher Jesus selbst ihr beytritt, Joh. 8. — So heißt es 1 Chron. 22, 1., der Satan vermochte David, das Volk zu zählen; 2 Sam. 24, 1. wird aber bloß im allgemeinen gesagt, es sey ein im Zorn von Gott über David beschlossenes Verhängniß gewesen. Eben so wurden auch späterhin bey mehrern Begebenheiten des alten Testaments die guten Engel namentlich erwähnt, wo in den ältern Schriften von ihnen nichts ausdrücklich steht, z. B. daß Moses Gesetz durch die Engel von Gott gegeben sey, was im neuen Testamente gleichfalls vorkommt, und wovon die erste Spur in der Stelle Ps. 68, 18., nicht aber in den Mosaischen Schriften selbst ist. Es giebt übrigens Perioden in der israelitischen Geschichte, in denen viel von Erscheinungen und Wirkungen der Engel vorkommt, andere, wo sie seltener erwähnt werden. So findet man im alten Testamente in den Büchern vor dem Exil sichtbare Engelerscheinungen am meisten im patriarchalischen Zeitalter erwähnt, in Traumgesichten, Visionen, und auch

ohne Visionen, u. s. w. In Moses und Josua's Zeitalter kommen dergleichen eben nicht vor, doch Erwähnung derselben. Da geschah die Offenbarung mehr durch Orakel der Propheten. Zur Zeit der Richter findet man wieder einige; aber nach Samuels Zeiten nicht weiter als bis auf das babylonische Exil und nach demselben. Allein kurz vor der Geburt Johannes des Täufers und Jesu kommen wieder öfter Engelerscheinungen und Offenbarungen durch sie vor. Auch zeichnet sich das Zeitalter Christi und der Apostel dadurch aus, daß viel darin von bösen Geistern und deren Einwirkung auf die Menschen vorkommt. Hier ist anwendbar, was Paulus von den Offenbarungen überhaupt sagt, Hebr. 1, 1., daß sie πολυμερως και πολυτροπως geschehn wären.

4) Auch bey andern Völkern, älterer und neuerer Zeiten, finden sich vielerley Vorstellungen und Meinungen von dem Daseyn gewisser Mittelgeister und deren Einfluß auf Welt und Menschen, die den israelitischen ähnlich sind, ohne daß sie darum nothwendig von den Israeliten entlehnt zu seyn brauchen. So bey den Aegyptiern, nach dem Zeugniß Diodor's aus Sic., (I, 12.), und auch bey den Griechen. Die ältesten Griechen hatten indessen die Idee von solchen Mittelgeistern oder Engeln eigentlich nicht, und die δαιμονες im Homer sind nie etwas anderes als θεοι. Doch wurden vielen ihrer Götter von ihnen dieselben Verrichtungen beygelegt, welche die Hebräer und andere Völker den Engeln oder Mittelgeistern zuschrieben. Aber ein großer Theil der alten griechischen Philosophen glaubte, daß außer Gott und den menschlichen Seelen noch Geister von verschiedener Gattung vorhanden wären. Nämlich, sie gingen von der, auch in neuern Zeiten durch so viele Beobachtungen und Erfahrungen bestätigten Behauptung aus, daß es in der Natur ein gewisses allgemeines Band oder Kette (σειρα) gebe, wodurch alle Geschöpfe auf das genaueste mit einander verbunden wären, so daß immer eins an das andere gränze, oder vom andern herkomme, und in dasselbe wirke und eingreife. Auch sey nirgends eine Lücke; die Wesen folgten in Ansehung ihrer Vollkommenheiten immer stufenweise auf einander. Daraus schlossen sie, daß auch noch gewisse Wesen zwischen Gott und den Menschen vorhanden seyn müßten, die auf der großen Stufenleiter der Wesen unter Gott, aber über den Menschen ständen, und daß es selbst unter diesen wieder mehrere Abstufungen gebe. Dahin scheinen schon Pythagoras Ideen zu gehn. Denn nach den carminibus aureis und Diog. Laert. VIII. segm. 23. nahm er nach dem höchsten Wesen noch vier Gattungen verständiger Wesen oder Geister an: Götter, Dämonen, Heroen und Menschen. Den drey ersten wurden ungefähr eben die Verrichtungen zugeschrieben, welche die Israeliten den Engeln beylegten,

so

so daß seine Theorie mit der israelitischen Engellehre wirklich viel ähnliches gehabt zu haben scheint. — Von etwas anderer Art ist das, was Plato davon lehrte. Zwar hat man bey ihm, (z. B. im Phädrus, in den Büchern de legibus u. a.,) sogar schon die Eintheilung in gute und böse Dämonen finden wollen; aber Ficinus erinnert schon richtig, daß sich diese Eintheilung erst bey den spätern Platonikern finde, und von diesen dem Plato erst untergelegt sey, sonderlich von Juden und Christen, die nach neuplatonischen Grundsätzen philosophirten. Die gelehrten Juden des ersten und zweyten Jahrhunderts nach Christo, die sich mit griechischer, besonders Platonischer, Philosophie beschäftigten, nahmen die Lehrsätze der damaligen heidnischen Schulphilosophie an, und verbanden sie mit ihren jüdischen Begriffen und Religionsmeinungen; und gerade so machten es auch viele christliche Lehrer. Daher die meisten Kirchenväter vom zweyten und dritten Jahrhundert auch in dieser Lehre den Grundsätzen der Platonischen Schule dieses Zeitalters folgten, und danach die Bibel zu erklären suchten. — Aristoteles nahm gleichfalls Intelligenzen als mittlere Wesen zwischen Gott und Menschen an, und seine Theorie wurde von den Scholastikern in der Engellehre benutzt. Die Stoiker ließen eben so dergleichen Mittelgeister zu. Epikur aber läugnete das Daseyn derselben gänzlich, so wie er auch keine göttliche Providenz anerkannte, deren Werkzeuge diese Mittelwesen nach der Meinung der andern Philosophen waren. — Unter den Juden läugneten die Sadducäer das Daseyn der Engel. S. Apostelg. 23, 8. Es scheint, daß sie die von ihnen handelnden Stellen des alten Testaments uneigentlich und mythisch erklärt haben.

Anm. Zur Geschichte der Lehre von den Engeln überhaupt haben wir eben keinen Ueberfluß von brauchbaren Schriften. Wenigstens ist von Vielen der Gesichtspunkt nicht weit und allgemein genug gefaßt worden. Die Meisten erzählen bloß die jüdischen und christlichen Meinungen davon, ohne deren allmähliche Entwickelung und Modifikationen gehörig ins Licht zu setzen. Es gehört dahin: D. Joach. Oporin Erläuterte Lehre von den Engeln. Hamburg 1735. 8. — Iac. Ode De angelis. Traiecti ad Rhenum 1739. 4. (Eine weitläufige Sammlung von allem dahin Gehörigen, aber ohne Urtheil und Kritik.) — Io. Fr. Cotta Diss. II. historiam succinctam doctr. de angelis exhibentes. Tubingae 1765. 67. 4. Auch Petavii Theol. dogm. T. III., und in Cudworthii Syst. intellectuale c. 5., mit Mosheim's Anmerkungen. Verschiedene Aufsätze von sehr ungleichem Werthe in Eichhorn's Bibliothek der bibl. Lit. und Henke's Magazin für Exeg., Kirchengesch., u. s. w. Uebrigens verdient den christlichen Religionslehrern zum Nachlesen empfohlen zu werden: Ewald's Abhandlung: Die Bibellehre von guten und bösen Engeln, in seiner christlichen Monatsschrift, Jahrgang 1800, S. 326 f. und 395 f.

§. 59.

Ueber die Benennungen, das Wesen, Beweisgründe für das Daseyn, Schöpfung, ursprünglichen Zustand und Eintheilung der Engel.

I. Die gewöhnlichste Benennung ist: מַלְאָךְ, מַלְאָכִים; bey den griechischen Juden ἄγγελος, Boten, Diener, Abgesandte, Geschäftsträger, Bevollmächtigte; es kommt auch von Menschen vor, die von andern zu gewissen Verrichtungen gebraucht werden, (est nomen muneris, non naturae, M. p. 86.), z. B. 4 Mos. 20, 14. 16. Jos. 6, 17. Jac. 2, 25. Daher auch ἄγγελοι ἐκκλησιας, Offenbarung 1, 2 f. Christi Apostel und Schüler, 1 Tim. 3, 16., (erschienen den Engeln). In welcher Beziehung nun diese und gleichbedeutende Benennungen in der Bibel von diesen Mittelgeistern gebraucht werden, s. §. 58. II, 1. — Außer diesen und andern synonymen Amts- und Geschäftsnamen führt man noch andere an: Kinder Gottes. Man beruft sich auf Hiob 38, 7. „Wo warst du, da ich der Erden Grund legte? — beym Gesange der Morgensterne; beym Jauchzen der Gottessöhne?“ Allein hier könnte, nach dem Parallelismus, mit den Morgensternen gleichbedeutend seyn in der Dichtersprache: Gottes Kinder. Mit weit mehrerm Recht kann Hiob 1, 6. hieher gerechnet werden, wo eine feyerliche Versammlung der Kinder Gottes im Himmel beschrieben wird. Da selbst Könige der Erde im eminentern Sinne so heißen, so ist kein Zweifel, daß dieser Ausdruck, der alten Sprache gemäß, auch von Engeln gebraucht werden könne, die Bewohner des Himmels sind. Sie heißen daher auch bey den Juden familia Dei coelestis, vergl. Eph. 3, 15., (wozu aber auch die abgeschiedenen Seelen der verstorbenen frommen Menschen mitgerechnet werden, s. Hebr. 12, 22. 23.) — Auch behauptet man, daß sie den Namen אֱלֹהִים führen. Daß sie so heißen können, ist gewiß, da ja selbst Regenten, Richter u. s. w., (als Stellvertreter Gottes gedacht,) so benannt werden. Aber in den Stellen, die man aus dem alten Testamente dafür anführt, gründet sich dies vornehmlich auf die Uebersetzung der LXX, die es durch ἄγγελοι gegeben haben, ohne daß der Zusammenhang uns schlechterdings nöthigte, die Erklärung anzunehmen, z. B. Ps. 8, 6. Ps. 97, 7. (vor ihm sollen alle Engel Gottes sich beugen), Hebr.: vor ihm müssen alle Götter sich beugen. Doch in beiden Stellen hat Paulus, Hebr. 1, 6. und C. 2, 7., gleichfalls ἄγγελοι, er folgt aber hierin hier den LXX. Mir ist es jetzt das Glaublichste, daß allerdings in beiden Stellen, sonderlich Ps. 8., auch von dem israelitischen Schriftsteller selbst Engel gemeint sind.

II. Wesen der Engel. [M. §. 1. p. 93.] Wir können uns die Engel nicht anders denken, als Geister, die erhabener sind und weit größere Vorzüge besitzen, als die Menschen. (M. p. 94. §. 14. erklärt so: Spiritus Deo inferiores, hominibus superiores.) Der Maaßstab, wonach wir das Wesen derselben beurtheilen und schätzen, ist die menschliche Seele. Wir finden bey der menschlichen Seele Verstand und freyen Willen, oder eine vernünftige und sittliche Natur; und von den Kräften und Fähigkeiten derselben schließen wir auf die Kräfte und Fähigkeiten anderer Geister, als der Engel und selbst Gottes, via eminentiae. Die der menschlichen Seele eignen Vollkommenheiten müssen die Engel in einem weit höhern, Gott aber muß sie im höchsten Grade besitzen. In der Bibel finden wir im Allgemeinen von ihrem Wesen Folgendes: a) Sie übertreffen überhaupt die Menschen weit an Vollkommenheiten und Vorzügen, Matth. 22, 30 f. 2 Petr. 2, 11. b) Sie werden ausdrücklich Geister (πνευματα) genannt, Hebr. 1, 14. (πνευματα λειτουργικα), und die einem Geiste eigenthümlichen Vollkommenheiten, Verstand und Willen, werden ihnen oft beygelegt, z. B. Luc. 15, 10. Jac. 2, 19.

Anm. Ob die Engel mit einem Körper, (den man sich feiner als den unsrigen denken müßte,) versehn sind, darüber läßt sich aus der Schrift nichts entscheiden. Denn Ps. 104, 4. und dergl. gehört nicht hieher. Indeß ist es den Vorstellungen der alten Welt sehr gemäß, wenn man annimmt, daß die biblischen Schriftsteller der Meinung gewesen sind, daß sie wenigstens bisweilen bey Erscheinungen einen Körper angenommen haben. [M. p. 88. n. 2. oben.] Aber die Gründe a priori, die man oft dafür angeführt hat, beweisen nichts, z. B. wenn man behauptet hat, daß nur auf diese Art ihre Einwirkung in die Körperwelt erklärt werden könne. Denn wenn es möglich ist, daß Gott als Geist ohne Körper dennoch darauf wirken kann: warum sollte es bey andern Geistern unmöglich seyn? Ueberhaupt läßt sich ja a priori nicht bestimmen, was ein Geist kann, oder nicht kann. Die meisten neuern Theologen lassen es daher dahin gestellt seyn, und erinnern nur, daß es kein dem unsrigen gleicher Körper seyn könne. — Die Philosophen aus der Platonischen Schule legten allen Geistern, ausgenommen dem obersten Gott, einen subtilen Körper bey, so subtil, daß er von uns nicht gesehn, noch mit den übrigen Sinnen empfunden werden könnte. Daher nehmen diejenigen alten Kirchenlehrer, die Platonischen Grundsätzen folgen, durchgängig an, daß die Engel einen feinen ätherischen Körper hätten, der gewöhnlich von uns nicht gesehn, oder durch andere Sinne empfunden werden könne; als Justinus der Märtyrer, Irenäus, Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Tertullian, auch Augustin. Sie scheinen sich den Körper der Engel ungefähr so gedacht zu haben, wie sich die Griechen den Körper ihrer Götter dachten. S. Hom. Il. V, 339—342. Daher glaubten sie auch zum Theil, daß sie himmlische Nahrung zu sich nähmen, wie Justinus d. M., (Dial. cum Tryphone Iud. c. 57.), etwa wie die Götter ihren Nektar und Ambrosia; daß sie sich, nach Willkühr, den Menschen sichtbar oder unsichtbar machen konnten, wie die Götter; u. s. f. Dies Letztere ist alt. S. vom Bileam 4 Mos. 22, 22 — 34. in Vergl. mit Hom. Odyss. XVI, 160 sq., wo Minerva dem Ulysses erscheint, Telemach sie aber nicht sieht, (denn nicht allen (εναργεις) erscheinen die Götter); aber die Hunde

(dort Bileams Eselin) sehn sie; bellten nicht, und flohen. So sieht nur Achill die ihm erscheinende Minerva, Hom. Il. I, 198. των δ'ἄλλων οὔτις ὁρατο. — Auf der zweyten nicänischen Kirchenversammlung, im Jahr 787, wurde es sogar als Lehre der katholischen Kirche festgesetzt, daß die Engel einen feinen Feuer- oder Luftkörper hätten. Hernach aber wurde die entgegengesetzte Meinung, sonderlich von vielen Scholastikern, behauptet, als von Petr. Lombardus, (Sentent L. II. Dist. 8.). Sie behaupteten: daß die Engel keinen eigenthümlichen (proprium) Körper hätten, ob sie gleich einen Körper annehmen könnten, um sichtbar zu erscheinen, u. s. w., wie auch Gassendus es vorstellt; sie erhielten corpora extraordinaria, wenn sie auf Körper wirken sollten. Dies kommt daher, weil Aristoteles von seinen Intelligentien (§. 58. zuletzt) behauptete, daß sie ganz unkörperlich wären. Dessen ganze Lehre wandten die Scholastiker auf die Engel an.

III. Ueber die Beweisgründe für das Daseyn der Engel.

1) Verschiedene Theologen und Philosophen haben das Daseyn der Engel a priori beweisen wollen. Ihre wahrscheinlichsten Argumente gründen sich auf den, §. 58. II. 4., angeführten Schluß, den auch schon verschiedene alte nichtchristliche Philosophen machten, von der Kette und Stufenfolge der Wesen. An der Möglichkeit ihres Daseyns läßt sich aus Gründen a priori nicht zweifeln, aber diese Gründe, die man a priori dafür anführt, geben auch nie einen überzeugenden Beweis für die Wirklichkeit ihres Daseyns. Indessen kann ihr Daseyn aus solchen Gründen wahrscheinlich gemacht werden, und es ist nichts thörichter, als ihr Daseyn aus Gründen a priori läugnen wollen. [Vergl. M. p. 86. §. 3.] [S. die Beweise nach Wolfischer Methode ausgeführt in Reinbeck's Betrachtungen über die Augsb. Conf. Th. I. S. 298. Vergl. auch die Abhandlung von Ewald.]

2) Daß die biblischen Schriftsteller das Daseyn der Engel behauptet haben, ist so klar, daß es sich kaum begreifen läßt, wie dies jemand im Ernst habe läugnen können. Auf die Weise und mit solchen Gründen könnte man auch darthun, daß Homer, der auf allen Seiten von Göttern redet, keine Götter geglaubt habe. Jesus und die Apostel erklärten die Lehre der Sadducäer, welche die Engel läugneten, für einen groben Irrthum, Apostelg. 23, 8. Die Pharisäer behaupteten das Daseyn derselben; und durch das Ansehn dieser damals so angesehenen Parten war diese Lehre unter den Juden vollends recht allgemein ausgebreitet worden. Jesus und seine Apostel sind hierin mit ihnen vollkommen einig, wie aus unzähligen Stellen erhellt, Matth. 22, 30., (wo Christus ausdrücklich und recht absichtlich seinen Glauben an das Daseyn der Engel, vor den Sadducäern, bekennt,) und Cap. 8, 28 — 34. Sonderlich ist aus Paulus Schriften klar, daß er auch als Christ das wirkliche Daseyn der Engel geglaubt, und vieles von der Lehre über die Engel, was er ehedem in den Pharisäerschulen

schulen gelernt hatte, beybehalten, und als christlicher Apostel als wahr und richtig bestätigt habe. So behauptete er z. B. mit ihnen, eben so, wie Stephanus, Apostelgesch. 7, 53., daß das Mosaische Gesetz durch Engel publicirt sey, Galat. 3, 19. Hebr. 2, 2., und in dem ganzen ersten und zweyten Capitel des Briefes an die Hebräer sucht er darzuthun, daß Jesus Christus vor den Engeln große Vorzüge habe, und ein weit erhabenerer göttlicher Bote sey, als sie. Unmöglich kann hier seine Meinung seyn, daß Christus vor diesen eingebildeten und von den Juden bloß erdichteten Wesen Vorzüge habe, wie einige seltsam genug die Stelle ausgelegt haben. — Vieles von der jüdischen Engeltheorie ist auch in seine Vorträge immer so sehr verwebt, daß man deutlich sieht, er habe sie für wahr gehalten, wenigstens ihren Hauptheilen nach; dagegen aber nimmt er keinen Theil an vielen jüdischen Fabeln, die ihm gewiß auch bekannt waren aus seinem ehemaligen Unterrichte im Judenthume.

IV. Schöpfung der Engel und ursprünglich anerschaffene Vollkommenheiten und Anzahl.

1) Von ihrem Ursprung steht nirgends etwas mit ausdrücklichen Worten in der Schrift; da es aber die allgemeine Lehre der sämmtlichen biblischen Schriftsteller ist, daß alle außer Gott existirende Dinge von Gott herrühren, so versteht es sich nach der Bibel schon von selbst, daß sie ihren Ursprung von Gott haben. Paulus sagt ausdrücklich, Col. 1, 16.: Gott habe alles geschaffen, das Sichtbare und Unsichtbare. Moses erwähnt in seinen Schöpfungserzählungen nichts von ihnen. Es gehörte nicht mit zu seinem Plan, da er dort nur die Schöpfung der sichtbaren Welt beschreiben wollte. (S. §. 49.) — Man hat die Frage aufgeworfen: an welchem Schöpfungstage die Engel erschaffen wären? Man muß wenigstens die Meinungen darüber historisch wissen. (1.) Einige behaupten, die Engel wären früher als die sichtbare Welt erschaffen, (darum erwähne sie Moses nicht). So Origenes, Chrysostomus, Hieronymus, Johann von Damaskus, u. A.; unter den Neuern: Heilmann, Michaelis, u. A. (2.) Andere: sie wären erst nach dem Menschen erschaffen, weil der Schöpfer von den geringern Geschöpfen zu den edlern fortgegangen sey, und daher auch den Menschen auf der Erde zuletzt geschaffen habe. So Gennadius im fünften Jahrhundert; Augustin aber erklärt sich schon gegen diese Meinung. Unter den Neuern: Schubert in Helmstädt. (3.) Noch andere: am ersten Schöpfungstage, wo auch die übrigen einfachen oder unkörperlichen Wesen, (z. B. menschliche Seelen, wie viele wollen,) geschaffen seyn sollen. Die sollen dann Zuschauer, (einige auch Helfer und Werkzeuge,) bey der Schöpfung gewesen seyn. So Theodor von

Mopsvestia, Augustin, Peter der Lombarde, u. A. Neuere: Calov, (der sich auf Hiob 38, 7. beruft, s. Num. I.,) und Seiler, u. A. (4.) Einige: am vierten Tage, weil da Sonne, Mond und Sterne geschaffen wären. An dem Tage, da die Himmelskörper erschaffen wären, schienen auch die Himmelsgeister erschaffen zu seyn; denn sie würden doch immer zu den himmlischen Geschöpfen gezählt.

2) Was die den Engeln von Gott anerschaffenen Vollkommenheiten und Vorzüge betrifft, so lassen sie sich, aus Vergleichung mit den Vollkommenheiten der menschlichen Seele, nur ganz im Allgemeinen bestimmen. (S. Num. II.) [M. p. 88. §. 9.] Ihre Verstandeskräfte müssen vorzüglicher seyn, als bey uns; sie müssen mehr Denkkraft besitzen, deutlichere Begriffe haben. Auch müssen die Vollkommenheiten ihres Willens und die moralischen Kräfte größer seyn, es muß ihnen daher auch leichter gewesen seyn, im Guten und in der Tugend zu beharren, als den Menschen. Daher wird ihre durch den Fall auf sich geladene Verschuldung als weit größer als die der Menschen vorgestellt. Aber das eigentliche Maaß dieser Kräfte und Vorzüge läßt sich nicht näher bestimmen. Weil es ferner bey den Menschen einen Vorbereitungszustand (statum gratiae) giebt, wo sie im Guten geübt und befestigt werden, worauf der Zustand der Vollendung, des Genusses und der Belohnung (status gloriae) folgt; so denkt man sich dies auch bey den Engeln eben so. Das neue Testament sagt nichts weiter ausdrücklich über dies alles, als daß die Engel größere Kraft und Gewalt hätten, als wir Menschen, 2 Petr. 2, 12. (*ἰσχυϊ και δυναμει μειζονες*), wonach 2 Theff. 1, 7. *ἀγγελοι δυναμεως*. — Daher auch *ἀγγελος* als Beywort gebraucht wird, die Vortrefflichkeit einer Sache zu beschreiben, eben so wie *θεος*, z. B. Engelsweisheit, 2 Sam. 14, 17. 20.; Brodt der Engel, bey den LXX, Ps. 78, 25.; Engelsgestalt, Apostelg. 6, 15.

3) Die große Anzahl der Engel suchen einige schon a priori wahrscheinlich zu machen. Gott habe in der Körperwelt von den einzelnen Arten der Geschöpfe eine große Menge hervorgebracht; man könne dies also in dem weit edlern Geisterreiche noch mehr erwarten. Die Bibel beschreibt auch wirklich Gott immer als mit einer großen Anzahl himmlischer Diener umgeben; vergl. §. 58. S. Dan. 7, 10. Ps. 68, 18. Jud. V. 14. Matth. 26, 53. [M. p. 89. not.]

V. Die Engel werden in gute und böse abgetheilt, in Rücksicht auf ihren moralischen Zustand. Vor den Zeiten des babylonischen Exils geschieht keine ganz ausdrückliche und namentliche Erwähnung der gefallenen Engel in der heiligen Schrift, (woraus aber nicht folgt, daß die Idee den Hebräern damals ganz unbekannt gewesen

wesen sey). S. §. 58. II, 3. Die mehrere Bekanntwerdung und Entwickelung dieser Lehre gehört in die Zeiten des Exils und nachher; und Christus und die Apostel nehmen sie auch an, auctorisiren sie als richtig. Es ist so gut Jesu und der Apostel Lehre, als es zu ihren Zeiten Lehre der Juden war. Den Ausdruck böse Engel hat man aus Ps. 78, 49. genommen, (wo er das einzige Mal in der ganzen Bibel vorkommt). Aber er bedeutet dort nicht: Gott ungehorsame oder moralisch böse Engel. Die moralisch bösen Geister, von denen hier die Rede ist, heißen nie böse Engel in der Schrift, so wie die nicht abgefallenen nirgends gute, obwohl heilige Engel. Indeß kann diese Benennung der Scholastiker ohne Bedenken beybehalten werden, wenn sie gleich nicht eigentlich biblisch ist, weil sie doch dem Sinne und der Lehre der Bibel vollkommen gemäß ist. Der Ausdruck Engel wird nämlich von den bösen Geistern in der heiligen Schrift nur in Beziehung auf ihren ehemaligen Zustand, (da sie noch eigentliche Diener und wirkliche Boten Gottes waren,) gebraucht, 2 Petr. 2, 4. Denn seitdem sie abgefallen sind, können sie nicht mehr Boten Gottes heißen; vielmehr nennt sie die heilige Schrift αγγελους του διαβολου s. του σατανᾶ, z. B. Matth. 25, 41. Offenbarung Joh. 12, 9. Aber der Ausdruck böse und unreine Geister (nicht Engel) ist im neuen Testamente, sonderlich in Lucas Schriften, häufig; und auch Paulus hat: τα πνευματικα της πονηριας, Ephes. 6, 12. So oft übrigens der Ausdruck οἱ αγγελοι im neuen Testamente ohne weitern Zusatz vorkommt, werden immer die guten Geister oder heiligen Engel verstanden, wie Matth. 4, 11., wo es dem Teufel entgegen steht. — Von beiden Klassen ist also nun noch besonders zu handeln.

Erste Abtheilung.

Von den heiligen, oder in ihrem urspüng=lichen moralisch guten und seligen Zustande gebliebenen Engeln, §. 60. und 61.

§. 60.

Von dem gegenwärtigen Zustande und den Verrichtungen der Engel.

I. **Von dem gegenwärtigen vollkommenen Zustande der Engel.** [M. p. 88 s. §. 9.] Im Allgemeinen ist das §. 59. II, 2. Angegebene zu bemerken: 1) Man denkt sie sich mit Recht als Wesen, die sehr große Kenntnisse, Einsichten und Erfahrung besitzen. Es wird daher in der heiligen Schrift alles, was groß und hervorstechend ist, mit ihnen verglichen: Weisheit eines Engels — Engelsspeise — Engelsangesicht, §. 59. Num. IV. Daher sagt Dan. 4, 14., daß sie von Gott befragt und zu Rathe gezogen würden, und gleichsam einen Senat oder Divan ausmachten. Auch Hiob Cap. 1. u. 2. Nicht, als bedürfte Gott ihren Rath, sondern um sie selbst dadurch zu belehren und zu üben. — Jedoch muß die Sache nicht übertrieben werden; man muß ihnen keine gottgleiche Einsicht und Weisheit beylegen, daß sie z. B. auch die Gedanken der Menschen wüßten; kurz, nichts, was an Allwissenheit und Allweisheit gränzt. Denn die Bibel stellt auch immer bey allen an ihnen gepriesenen Vorzügen dennoch selbst ihre Erkenntniß als eingeschränkt und mangelhaft, im Vergleich mit der göttlichen, vor, und sagt, daß sie eines großen Zuwachses fähig sey, z. B. Hiob 4, 18. (Gott findet Tadel und Thorheit oder Unwissenheit auch selbst an seinen Boten), Marc. 13, 32. (auch die Engel wissen es nicht), 1 Petr. 1, 12. (*εἰς ἃ ἐπιθυμουσιν ἀγγελοι παρακυψαι*). 2) Die **moralische** Vollkommenheit pflegt die Bibel ihre **Heiligkeit** zu nennen, und sie selbst daher *ἁγιους* (im Gegensatz von *ἀκαθαρτος*) 2 Cor. 11, 14.; auch *ἐκλεκτόι*, Deo probati, Erkorne, 1 Tim. 5, 21. Rechtschaffenheit und Tugend ist

ist daher ihre größte Freude, Luc. 15, 10. (sie freuen sich über die Besserung des Menschen). Nämlich, je weiter es jemand selbst in der Heiligung gebracht hat, um desto innigern Antheil nimmt er auch an der Heiligung anderer, und an immer mehrerer Verbreitung der Sittlichkeit und Frömmigkeit, und betrübt sich über das Gegentheil von dem allen. Da dies nun schon bey Menschen so ist, um wie viel mehr bey diesen vollkommenern Geistern! Daher erklärt es sich nun von selbst, warum die Anstalten, welche Gott zum Heil der Menschen durch Christum gemacht hat, im neuen Testamente immer als eine Sache beschrieben werden, die ihrer Wichtigkeit wegen die ganze höhere Geisterwelt interessire und erfreue, und woraus auch sie viel ihr vorher Unbekanntes gelernt habe. (1 Petr. 1, 12. Eph. 3, 10.) Eben daher werden die Engel als besonders geschäftig vor und bey Christi Geburt beschrieben, Luc. 1.; sie singen Gott Lobgesänge darüber, und verkündigen Jesu Geburt den Menschen, Luc. 2. Wir finden sie darum auch im übrigen Leben Jesu, in seinem Leiden, bey und nach seiner Auferstehung, so thätig und theilnehmend an allem, was Ihn angeht. Weil nun so viel natürliche und moralische Vollkommenheiten bey ihnen vereinigt sind, so wird ihnen deswegen zugleich große Weisheit zugeschrieben. 3) Hieraus läßt sich im Allgemeinen ihr Zustand beurtheilen. Er wird immer als der seligste geschildert. Denn als moralische Wesen erhalten sie die Empfänglichkeit und Fähigkeit zum Glücklichseyn nur durch Heiligkeit. S. §. 51. Num. II. Es wird gesagt in der heiligen Schrift, daß sie in der genauesten Verbindung mit Gott ständen, stets sein Angesicht sähen, Matth. 18, 10.; und die Seligkeit, die wir einst genießen sollen, wird als ein den Engeln gleicher Zustand geschildert, Luc. 20, 36. (ἰσαγγελοι). — Man behauptet dem zufolge, daß die Engel jetzt so im Guten befestigt wären, daß sie nicht mehr sündigen könnten. Dies kann aber von keiner absoluten Unmöglichkeit verstanden werden, denn dadurch würde ihre Freyheit aufgehoben werden; sondern man muß es nur so nehmen, daß sie nicht vorsätzlich und wissentlich sündigen werden und wollen, ob es gleich an sich immer möglich bliebe, wie bey allen eingeschränkten Wesen, oder bey jedem Wesen, das nicht Gott ist.

Anm. Die Scholastiker und schon vor ihnen die Rabbinen haben hier viele unbeantwortliche und zum Theil thörichte Fragen aufgeworfen, und sie eben so thöricht beantwortet, [M. p. 88. n. 5.], z. B. ob die Engel an mehrern Orten zugleich gegenwärtig seyn könnten? ob mehrere an Einem Orte? was für eine Sprache sie reden? weil 1 Cor. 13, 1. der sprichwörtliche Ausdruck: γλωσσαι ἀγγελων, vorkommt, ob die hebräische?

II. Geschäfte und Verrichtungen der Engel. [M. p. 85. §. 2.] Ihre Hauptverrichtung wird in der heiligen Schrift immer darein gesetzt, daß sie Diener und Werkzeuge der göttlichen Vorsehung sind, und besonders in Beziehung auf die Erde und die

Men=

Menschen. Eine der deutlichsten Stellen der Art ist Hebr. 1, 14. (Sie sind alle Geister, die in Gottes Diensten stehn, die vor ihm zum Besten derer gesandt werden, die er beseligen, oder denen er wohl thun will). Matth. 26, 53. (Gott könnte Christo mehr denn zwölf Legionen Engel zu Hülfe senden), Cap. 18, 10. So Ps. 34, 8. (sie lagern sich um die Frommen her), Ps. 91, 11. (tragen sie auf den Händen; beides sprichwörtlich). — Es ist am besten, daß man beym Volks- und Jugendunterrichte bloß bey diesem Allgemeinen stehn bleibt, und dabey erinnert: a) daß sich jetzt in einzelnen gegebenen Fällen nicht bestimmen oder behaupten lasse, ob und in wiefern die Engel dabey wirksam gewesen wären. Es sey für uns genug, zu wissen, daß Gottes Fürsehung über uns wache und für unsere Wohlfahrt sorge, daß er seine Engel dazu gebrauche, ob es gleich für uns nicht nöthig sey, die einzelnen Fälle zu wissen, in welchen dieses jedes Mal geschieht. Genug, es sey Trost und Beruhigung für uns, zu wissen, daß Gott nicht immer an den ordentlichen Lauf der Dinge gebunden sey, sondern daß er auch auf andere Arten uns helfen könne, und dies geschehe unter andern durch die Engel, als Werkzeuge seiner Vorsehung. Denn aus der Bibel erhelle, daß Gott die Engel gebrauche, den Menschen Schutz und Beystand zu leisten, sie durch die Engel aus Gefahren zu retten, so wie er sie auch in einzelnen besondern Fällen gebraucht habe, etwas Merkwürdiges durch sie bekannt zu machen. S. die angeführten Stellen der heiligen Schrift. [M. p. 86. n. 3.) b) Daß man aber nicht berechtigt sey, aus einzelnen außerordentlichen, in der heiligen Schrift erwähnten Begebenheiten, Erscheinungen, Hülfsleistungen der Engel u. s. w. zu schließen, daß dies auch jetzt noch eben so geschehn werde. Dergleichen ist zu bemerken bey Luc. 1, 11. 26. C. 2, 9. Matth. 1, 24. C. 2, 13. Apostelg. 27, 23. Luc. 22, 43. Denn wenn man zur künstlichen Hineintragung eines andern Sinnes in solche Stellen seine Zuflucht nimmt, so stiftet dies mehr Schaden als Nutzen beym Volke. — Uebrigens ist es nicht die Lehre der Bibel, daß die Engel ordentlich und beständig bey uns gegenwärtig wären und mit den Menschen in beständiger näherer Verbindung ständen. Das Außerordentliche, Unerwartete, Unerklärbare wird ihnen häufig zugeschrieben, (s. §. 58.), Jes. 36, 38. Apostelg. 12, 7. [M. p. 89. med. in not.] Daher werden sie als geschäftig bey großen und wichtigen Begebenheiten beschrieben, als bey der Gesetzgebung, (wovon unten,) und bey dem Weltgericht, wie auch die Juden annahmen: Matth. 13, 39. 41. C. 16, 27. C. 25, 31. 2 Theß. 1, 7. In vielen Stellen, sonderlich der Propheten, kommen auch viele symbolische und parabolische Vorstellungen vor, und manches gehört zur bildlichen Einkleidung und Darstellung, was von ihnen dort gesagt wird, z. B. Jes. 6, 1 f. Dan. 10, 13. Zach. 3, 1. Luc. 16, 22. Aber bey allen diesen bildlichen und parabolischen

bolischen Vorstellungen liegt denn doch unläugbar immer ein gewisser reeller Sinn zum Grunde, der nämlich, daß wirklich die Engel zum Besten der Menschen thätig und geschäftig sind. Die Ursachen und Veranlassungen zu den mannichfaltigen sinnlichen Darstellungen und Bildern lassen sich aus dem erklären, was §. 58. bemerkt ist. Es sind hier aber noch ein Paar specielle den Engeln zugeschriebene Verrichtungen besonders zu erwähnen und historisch zu entwickeln.

1) Die Lehre von den Schutzengeln über ganze Länder und Provinzen der Erde, über die sie gleichsam Aufsicht hätten, und sie als Amtleute verwalteten, ingleichen über einzelne Menschen. Erst seit dem babylonischen Exil finden wir diese Lehre bey den Juden recht deutlich, und viele sind der Meinung: daß sie von ihnen erst in Chaldäa angenommen sey. Sie sey daher entstanden, daß man die Engel mit den königlichen Statthaltern einiger Provinzen des Reichs verglichen habe. In den frühern Büchern findet sich zwar die Lehre, daß die Engel Schutzgeister wären, aber die Vorstellung noch nicht deutlich, daß jeder Mensch oder jedes Land seinen Schutzengel beständig und für immer habe. Die Stelle Hiob 33, 23., (wo von einem Schutzgeist (מַלְאָךְ מֵלִיץ) die Rede ist, der den Menschen zur Tugend auffordere und für ihn bey Gott Fürsprache einlege, wenn er tödtlich krank darnieder liege,) handelt bloß von dem, was nicht ordentlich und gewöhnlich, sondern bisweilen geschehe. Andere verstehn einen Menschen. [S. Dathe zu dieser Stelle und Schultens.] Aber von Schutzengeln über Länder und Völkerschaften handelt unstreitig Dan. 10, 13. 20. Daniel sieht in einer Vision, wie Michael, der Schutzengel der Juden, mit dem Schutzengel des persischen Reichs streitet. Man mag dies nun erklären, wie man will, so blickt doch immer die Idee von einer ihm besonders angewiesenen Aufsicht über Länder und Völker durch. In der Zeit, da die Mosaischen Bücher ins Griechische übersetzt wurden, waren die Juden so voll von ihrer Vorstellung, daß sie sie sogar in diese Uebersetzung häufig einmischten, wodurch sie denn noch allgemeiner wurde, z. B. 5 Mos. 32, 8. 9. LXX: *κατα ἀριθμον ἀγγελων θεου*, auch 1 Mos. 6, 2. בְּנֵי־הָאֱלֹהִים, *υἱοι θεου*, führen Philo und Josephus die Lesart *ἀγγελοι θεου* an. 1 Mos 11, 1. 2. 5. 9. In den heidnischen Ländern herrschten, ihrer Meinung nach, böse Geister, (wovon unten). Die Rabbinen behaupteten: es wären siebzig Völker und eben so viel Sprachen, denen siebzig Engel vorgesetzt wären. [S. die Paraphrase des Jonathan zu 1 Mos. 11. und 5 Mos. 32.] Aus dieser Idee entsprangen viele andere Vorstellungen. Man legte nun auch den Sternen, Elementen, Pflanzen, und besonders jedem Men-

Menschen eigne Schutzengel bey. Von der letztern jüdischen Meinung oder von den Schutzengeln einzelner Menschen finden wir auch im neuen Testamente Spuren, Apostelg. 12, 15., wo die Leute im Hause nicht glauben wollen, daß Petrus es selbst sey, und wo daher jemand sagt: ὁ ἀγγελος ἀυτου ἐστι. Allein Lucas erzählt dies nur, ohne selbst Theil daran zu nehmen. [S. hiezu Wetstein.] Aber Matth. 18, 10. meint man eine Stelle zu finden, wo Christus diese Meinung selbst behaupte und billige: ihre (μικρων) Engel sehn das Angesicht meines Vaters. Allein die Behauptung von besondern Schutzengeln eines jeden einzelnen Menschen liegt nicht in dieser Stelle; ihre Engel, d. i. die ihre Hüter und Bewahrer sind, wenn und wo es nöthig ist, Hebr. 1, 14. Joh. 1, 51., ohne daß damit gesagt wird, daß es immer ein Engel sey, der jeden Menschen bewahre, und daß er sein beständiger unzertrennlicher Gefährte sey. — Μικροι, Kinder, und die, welche Kindessinn haben, und daher verachtet, verkannt sind, s. V. 14. und Matth. 11, 11. Der Sinn ist: Da man sich schon scheuet, die Schutzbefohlnen und Lieblinge der vertrauten Diener großer irdischer Könige zu beleidigen: so soll man sich noch viel mehr vor allen Beleidigungen der Lieblinge der göttlichen Vorsehung hüten, welche den vertrauten Dienern Gottes, (den Engeln, welche das Angesicht Gottes sehn,) zur besondern Obhut empfohlen sind. Versündigt euch also ja nicht an Kindern, und denen, die Kindessinn haben! — Auch glaubten die Juden, daß die Engel die Sache der Menschen bey Gott führten, ihre Gebete und Klagen vor Gott brächten, u. dergl. Viele dieser Vorstellungen sind hernach in der christlichen Kirche sehr herrschend geworden, und wir finden sie bey den meisten ältern Kirchenlehrern. Von ihrer Aufsicht über die Reiche der Erde findet sich viel beym Clemens von Alexandrien (Strom. B. 7.), und Origenes (gegen Celsus B. 4. u. 8., auch B. 5, 10. 26. 30. 31. Homilia 11. in Numeros und in Genes. homil. 9.), Eusebius (Demonstr. ev. IV, 7 sqq. Letzterer redet auch von ihrer Obhut über Meere, Früchte u. s. w. So nach den Vorstellungen der Juden, der Engel des Feuers, Offenb. 14, 18., der Wasser, 16, 5. Joh. 5, 4. Aehnliche Stellen über die Schutzengel der Länder und Völker aus den Platonikern, Jamblichus, Julian, u. s. w., s. in der Schrift von Ode S. 779 ff. Von den Schutzengeln einzelner Männer kommt in des Hermas Pastor B. 2. viel vor, und bey Origenes, der unter andern sagt: die Engel brächten die Gebete der Menschen vor Gott, (wie die Juden,) (adv. Cels. I. 8.). So auch Eusebius, Basilius, Hieronymus, Augustinus, Chrysostomus, und die meisten Scholastiker; und unter den protestantischen Theologen, Baier, Er. Schmidt, Gerard, u. A. Diese Vorstellungen von Schutzgeistern waren unter den alten Griechen

und

und Römern gleichfalls sehr verbreitet; im Homer noch nicht, aber doch schon im Hesiodus; und auch die griechischen Philosophen nahmen sie auf und bearbeiteten sie, wie Sokrates und Plato im Phädon, Phädrus und vom Staate B. 10. In der eignen Manier der neuern Platoniker wurden sie von Plotinus, Porphyrius, Jamblichus, Proclus vorgetragen; und auf gleiche Art lehrte man auch in den christlichen philosophischen Schulen, als zu Alexandrien, wo man diesen Grundsätzen folgte. Daher die schnelle und weite Verbreitung dieser Lehrmeinungen.

2) Die Behauptung, daß die Engel bey der feyerlichen Gesetzgebung auf Sinai mit gegenwärtig gewesen, und daß Gott durch sie das Gesetz bekannt gemacht habe. Im Moses selbst findet sich nichts deutliches davon; jedoch auch nichts, was derselben entgegen wäre. Allein schon Ps. 68, 18. heißt es: Jehova sey unter den Myriaden auf Sinai gewesen. Daher man es auch in den LXX schon findet, 5 Mos. 33, 2., wo Gott beym Gesetzgeben erscheint: *συν μυριασι — ἐκ δεξιων αὐτου ἀγγελων*. Zur Zeit der Apostel war die Lehre unter den Juden und den ersten Christen ganz allgemein angenommen, so wie sie auch im neuen Testamente einige Mal vorkommt: Hebr. 2, 2. *δι᾽ ἀγγελων λαληθεις λογος* (i. e. *νομος*). Apostelg. 7, 53. Gal. 3, 19.: *διαταγεις δι᾽ ἀγγελων*. Weil nun die Engel bey Gottes Gesetzgebung als seine Diener geschäftig waren, durch die er sie publiciren ließ, und weil er durch sie, (wie die Juden glaubten,) die Welt, und besonders die jüdische Kirche regierte; so sagt Paulus, Hebr. 2, 5., daß die Vorwelt den Engeln unterworfen gewesen sey, die Zeiten des neuen Testaments aber nur allein Christo. — Bey Josephus findet sich dieselbe Lehre von der Gesetzgebung durch Engel, (Ant. XV, 5.): die Israeliten hätten das Gesetz empfangen *δι᾽ ἀγγελων παρα θεου*; und so auch bey den spätern Rabbinen. (S. Wetstein zu Gal. 3, 19. und vergl. §. 58.).

Anm. Ueber die praktische Anwendung und den Vortrag dieser ganzen Lehre s. M. p. 87. §. 4. Man gehe davon aus, daß die göttliche Vorsehung ihren Schutzbefohlnen auf vielfache Art zu Hülfe komme, und daß dies oft auf eine uns ganz unbekannte, unsichtbare und unerklärbare Art geschehe; was mit Beyspielen zu erläutern ist. — Nach der heiligen Schrift bediene sie sich dazu auch der Engel. Wir können und sollen also im Vertrauen auf die Vorsehung Gottes, die so vielfache Mittel zu unserm Schutz anwendet, bekannte und unbekannte, ruhig und sorgenfrey leben, sobald wir nur die uns von Gott in der christlichen Lehre vorgeschriebenen Bedingungen erfüllen, und auch selbst in jene Welt mit heiterer Seele aus dieser hinübergehn. Auch da ist uns sein Schutz gewiß! Auch dahin begleiten und führen uns dann seine Engel, nach dem Ausdrucke der heiligen Schrift, Luc. 16, 22.

§. 61.

Ueber die verschiedenen Namen und Klassen der guten Engel, ingleichen über die Verehrung derselben.

I. [M. p. 89. in der Note unten.] Die Engel werden als eine Gesellschaft beschrieben, deren Mitglieder nicht alle gleiches Ansehn, gleiche Macht und Vorzüge haben, sondern wo auch Oberhäupter und Vorgesetzte und verschiedene Abstufungen sind; auf ähnliche Art, wie unter den Menschen, und unter den Hof- und Staatsbedienten der Könige. Es ist auch nicht anders denkbar, als daß in jeder großen Gesellschaft Abstufungen des Ranges und der Unterordnung seyn müssen. Daher lehrt die heilige Schrift, daß es verschiedene Klassen (ordines) der Engel gebe, denen verschiedene Verrichtungen angewiesen, und Oberhäupter vorgesetzt wären. — In den Büchern vor dem babylonischen Exil findet man hievon noch nichts deutliches, (§. 58.), aber während des Exils und nachher, hauptsächlich in Daniels und Zacharias Schriften, z. B. Zach. 1, 11., wo einer der vornehmsten Engel, der vor Gott steht, vorkommt, und von andern geringern, deren er sich als seiner Boten oder Geschäftsträger bedient, unterschieden wird, vergl. Cap. 3, 7. Bey dem Daniel kommt auch schon vom Michael die Benennung שַׂר הָרִאשׁוֹן vor, Cap. 10, 13., und 12, 1. הַשַּׂר הַגָּדוֹל (Großfürst). Die griechischen Juden drückten es durch ἀρχαγγελος aus, welches auch im neuen Testamente sich findet, Jud. 9. und 1 Thess. 4, 16., wo es von Christo heißt, daß er ἐν φωνῃ ἀρχαγγελου zum Weltgericht erscheinen werde. Dies Wort bedeutet, wie die Analogie der Sprache schon lehrt, einen Obersten der Engel, Vorsteher über andere Engel, wie ἀρχιερευς, ἀρχιστρατηγος, ἀρχισυναγωγος. Dies war also im ersten Jahrhundert zur Zeit der Apostel nicht nur Lehre bey den Juden, sondern auch in der christlichen Kirche, und die Apostel selbst behaupteten und auctorisirten sie. Indessen muß damals von den bestimmten Eintheilungen und Rangordnungen der Engelklassen, wie wir sie in den folgenden Zeiten in jüdischen Schriften aufgeführt finden, noch wenig oder nichts unter den Juden gelehrt worden seyn; wie unter andern daraus erhellt, daß Philo, der doch die Engel so oft erwähnt, nirgends davon etwas anführt. Die Benennungen, Ephes. 1, 21. Col. 1, 16. und in den Parallelstellen, ἀρχαι, ἐξουσιαι, δυναμεις, θρονοι, κυριοτητες, sind dort allerdings mit Beziehung auf die Engel gebraucht, (von denen sie auch die Juden gebrauchten): jedoch sind sie dort nicht bloß und ausschließungsweise von Engelklassen zu verstehn, auch nicht bloß Engelnamen, obgleich die Engel mit darunter begriffen werden; sondern mächtige Wesen und Gewalthaber überhaupt, weil es auf alles Sichtbare und Unsichtbare, was im Himmel und auf Erden ist, gehn soll. So ist es auch mit

mit 1 Petr. 3, 22. Offenb. Joh. 12, 7. wird Michael erwähnt, και οἱ ἀγγελοι αὐτου, die zu seinem Gefolge gehörigen oder ihm untergeordneten Engel. — Spätere Juden bestimmten dann diese Klassen genauer, und eben so die Kirchenlehrer, die Platonische Ideen mit einmischten. Am weitesten aber wurde dies in der, ungefähr ums fünfte Jahrhundert, dem Dionysius Areopagita untergeschobenen Schrift de hierarchia coelesti getrieben, die voll von schwärmerischen Phantasien und Dichtungen ist. Diesem folgten die Scholastiker, als Peter der Lombarde, Thomas von Aquino, u. a., die, mit ihm, die Engel in neun Klassen abtheilten. Man hat auch die im alten Testamente erwähnten Cherubim und Seraphim hieher gerechnet und als Engelklassen angesehn. [M. p. 87. §. 4.] Allein a) Cherubim sind eigentlich keine Engel, sondern ursprünglich hieroglyphisch-abgebildete Thiergestalten, wie etwa der Sphinx der Aegyptier, der Vogel Greif, u. dergl. Man stellte es vor, daß Gott von ihnen getragen werde, wenn er über den Himmel dahinfahre, um seinen Blitz zu schleudern. Daher werden sie immer dann erwähnt, wenn Gewitter beschrieben werden. Ps. 99, 1 Mos. 3, 24. Deswegen waren sie Symbol der göttlichen Allgewalt und Größe, und als solches waren sie über der Bundeslade angebracht, als Thronstützen, und im Tempel an den Wänden abgebildet. Sie waren aus Menschen- und Thiergestalten auf allerley Art zusammengesetzt, (ζωα πολυμορφα). S. Ezech. 1, 5. f. [S. Michaelis De Cherubis, equis tonantibus Ebraeor. Commentar. Soc. scient. Gotting. T. I. p. 157 sqq.) Doch werden die vier Thiere (τεσσαρα ζωα, lebende Wesen) in der Offenbarung Johannis, (die, ihrer Gestalt nach, nichts anderes als Cherubs sind,) schon als redende und vernünftige Wesen und Diener am Throne Gottes geschildert, jedoch von den Engeln immer sorgfältig unterschieden. S. Offenbarung 4, 6 f. Cap. 5, 8 — 14. C. 6, 1 f. Cap. 7. 14. 19. b) Seraphim kommen in einem prophetischen Gesichte Jes. 6, 2, 6. vor, und es sind, nach der Analogie anderer Stellen, allerdings Engel, die Gottes Thron umgeben; aber der Ausdruck bezeichnet keine besondere Gattung oder Klasse derselben, sondern er bedeutet wohl überhaupt: nobiles, שׂרף bey den Arabern, (wovon Scherif,) der Adel des Himmels, vergl. Hiob 1. u. 2.

II. Namen einzelner Engel in der heiligen Schrift. Da mehrere Engel sind, so war es natürlich, daß man sie auch, um sie von einander unterscheiden zu können, mit verschiedenen eigenthümlichen Namen benannte, von denen viele Juden und Christen wirklich geglaubt haben, daß sie diese Namen eben so auch im Himmel führten; andere aber meinten, daß sie nur gebraucht würden, um sie unter den Menschen damit kenntlich zu machen. In den Büchern des alten Testaments vor dem babylonischen Exil findet man

man keine Namen einzelner Engel erwähnt; wohl aber hernach, und während desselben, als im Daniel und in den jüdischen und christlichen apokryphischen Schriften; als Michael, Gabriel, Raphael, (Tob. 3, 25.), Uriel, Jeremiel, Sealthiel, u. s. w. Aber in den eigentlichen biblischen Büchern kommen nur die beiden ersten, Michael und Gabriel, vor, als im Daniel C. 8 — 12. öfter, und im neuen Testamente, Michael, Jud. V. 9. Offenbar. 12, 7., und Gabriel Luc. 1, 19. 26.

III. Verehrung der Engel und Anrufung derselben. [M. p. 88. §. 5.] Es ist bekannt, daß es eine Lehre der römischen Kirche und zum Theil auch der griechischen Kirche ist, die noch jetzt im Kirchensystem derselben steht, daß die Engel, (so wie auch die Seelen verstorbener frommer Menschen,) verehrt und angerufen werden müßten. Es soll dies aber keine gottesdienstliche Verehrung und Anbetung seyn, nach dem Sinne der Lehrer dieser Kirche, (als wogegen sie beständig ausdrücklich protestirt haben), sondern eine bloß bürgerliche Verehrung und Anflehung um ihren Schutz und ihre Fürsprache bey Gott. Man behauptet mit Unrecht, daß dies, an sich betrachtet, Sünde sey. Denn es kann ja nicht unrecht seyn, wenn ich selbst einen noch lebenden frommen Menschen um seine Fürbitte bey Gott ersuche; so wenig, als man es unter Menschen für unrecht hält, wenn jemand den Freund oder Vertrauten eines Königs ersucht, Fürsprache für ihn einzulegen. Man legte dabey den Satz zum Grunde, daß die Engel mit den menschlichen Angelegenheiten auf das genaueste bekannt wären, und ihre Wünsche und Bitten hörten. Wenn dies aber nicht gegründet ist, (denn die Engel sind nicht allwissend und allgegenwärtig, vergl. §. 60. Num. II.); so ist es fruchtlos und thöricht, sie wenigstens auf das Ungewisse anzurufen, ungefähr so, als wenn ein Unterthan in weiter Entfernung insgeheim in seinem Hause den Regenten oder dessen Minister um Beystand und Hülfe anflehn wollte, in der Meinung, daß er es dennoch gewiß vernehmen würde. — Wer also hievon überzeugt ist, wird die Engel und Heiligen vernünftiger Weise nicht anrufen können. Es kommt aber noch dazu, 1) daß wir in der Bibel kein solches Exempel finden, daß abwesende Engel wären angerufen worden. Ja, Offenbarung 10, 10. C. 22, 18. wird es so vorgestellt, daß es der anwesende Engel sehr ernstlich mißbilligt, als Johannes vor ihm niederfallen will, weil er einer seiner Mitbrüder sey, und, wie Er, in Gottes Diensten stehe, (συνδουλος). Auch steht nach Paulus Lehre die christliche Welt nicht unter der Herrschaft der Engel, Hebr. 2, 5. Nach der Vorschrift Jesu und der Apostel haben wir uns in unsern Gebeten an Gott und Christum unmittelbar zu wenden, und bedürfen der Fürsprache und Vermittelung anderer Wesen nicht.

Ueber

Ueber die Stelle Hiob 33, 23. s. §. 60. Num. II. 2) Die Sache ist schon deshalb sehr bedenklich, weil die Erfahrung gelehrt hat, daß der große Haufe des Volks, (bey allen Warnungen und Protestationen seiner Lehrer,) den Engeln und Heiligen dennoch eine wirkliche gottesdienstliche Verehrung und Anbetung erweiset, und sie so ansieht, wie die Heiden ihre Götter ansehn. Dies lehrt die ganze Geschichte des Heiligen- und Bilderdienstes, vom fünften und sechsten Jahrhundert an. — Der Grund dieser Lehre von der Engelsverehrung aber liegt eigentlich in Folgendem. Es war eine alte jüdische Behauptung, daß die Engel Mittelspersonen zwischen Gott und Menschen wären, und daß sie die Angelegenheiten der Menschen ihm vortrügen, und ihre Gebete und Wünsche vor ihn brächten. Diese Vorstellung findet sich in mehrern Apokryphen, Tob. 12, 12 — 15., auch im Buche Henoch, und Anspielung darauf Offenbarung 8, 3. 4. Indessen finden wir doch nicht, daß die Juden zu Christi und der Apostel Zeit Engel verehrt und angerufen hätten. Zwar in der Stelle Col. 2, 18. 19., wo einiger jüdisch-gesinnten Verführer *ταπεινοφροσυνη* und *θρησκεια ἀγγελων* erwähnt und davor gewarnt wird, haben Peirce und Michaelis den Engeldienst finden wollen. Allein *ταπεινοφροσυνη* und *θρησκεια ἀγγελων* ist hier Engelsdemuth und engelgleicher (d. i. vollkommener) Gottesdienst, den sie vorgaben, (nach dem Muster der Engel,) wie: *σοφια ἀγγελων*. S. §. 59. IV, 2. am Ende. Es ist mit *ἐθελοθρησκεια* synonym, V. 23. Die Griechen, besonders die Platoniker, glaubten eben so, daß die Dämonen Gott die Angelegenheiten der Menschen vortrügen und ihre Gebete und Opfer vor ihn brächten. Daher wurde denn diese Idee unter den griechischen Juden und unter den christlichen Lehrern immer allgemeiner. Wir finden sie bey den Kirchenvätern des zweyten und dritten Jahrhunderts schon, z. B. bey Origenes, (Contra Cels. VIII, 36.); und eben daselbst Cap. 57. wird gesagt, sie verdienten es, daß man ihnen Ehre erzeige und ihnen danke. Die Valentinianer aber und andere Gnostiker sollen ihnen, (wie die Alten versichern,) eine Art von gottesdienstlicher Verehrung erwiesen haben. Dieses wird aber von den Lehrern der katholischen Kirche, bis zum fünften und sechsten Jahrhundert, immer sehr gemißbilligt, als von Clemens dem Alexandriner, Irenäus, Origenes, Eusebius, Augustin, Theodoret; auch auf dem Concil zu Laodicea um das Jahr 360, Can. 35. Aber da im fünften und sonderlich im sechsten Jahrhundert der Bilderdienst und die Heiligenverehrung aufkamen; so finden wir, daß nicht nur der große Haufe des Volks die Heiligen und Engel auf eine religiöse Art (wie Götter) verehrt und angebetet hat, sondern daß auch selbst verschiedene Lehrer sich so unvorsichtig darüber erklärten. Aber geradezu hat es

doch

doch nie ein vernünftiger Theolog behauptet, und auch jetzt geschieht dies keineswegs in der römischen Kirche. Im tridentinischen Catechismus steht der Satz: Angelos pro iis provinciis preces fundere, quibus praesunt. Man lehrte auch in der römischen Kirche, daß man sie um Heiligung und Besserung anflehn und in articulo mortis ihre Fürsprache suchen solle. [S. Io. Himmelius de natura verae ac religiosae invocationis contra Barthold. Nihusium. 1624.] Die protestantischen Theologen haben zugegeben, daß sie guten Rath, fromme Gedanken erwecken und Freude erzeugen können. So Brochmand und Baumgarten.

Zweyte Abtheilung.

Von den bösen Geistern oder bösen Dämonen. [M. p. 90 §. 7 sqq.]

§. 62.

Ueber das Daseyn der bösen Geister und über ihren Abfall.

[Vorläufig zur Geschichte dieser Lehre vergl. außer den §. 58. Anmerk. bemerkten allgemeinen Schriften über die Engellehre von Ode, Cotta u. A.: I. G. Mayeri Historia diaboli etc., Tubingae, Ed. 2. 1780, 8., worin von der bösen Geister Existenz, Zustand, Macht, Wirkungen u. s. w. gehandelt, und der gewöhnliche Lehrbegriff vertheidigt wird. Dagegen: Versuch einer biblischen Dämonologie, oder Untersuchung der Lehre vom Teufel und seiner Macht, mit Vorrede und Anhang von Semler, Halle 1776, 8., worin dessen Verrichtungen geläugnet werden. Vergl. Ewald's oben angeführte Schrift. Mehreres von speciellern Schriften über einige wichtige einzelne Punkte bey dieser Lehre siehe §. 65.].

1. Daseyn derselben. Es ist ein an sich wahrer Satz, daß einzelne Menschen und ganze Nationen sich um desto mehr vor unsichtbaren bösen Wesen, (sie heißen nun Götter oder Engel u. s. f.,) sklavisch fürchten, je roher und unwissender sie sind, und daß der Glaube an solche böse Wesen und an ihre Einwirkung in gleichem Grade mit der wachsenden Geisteskultur abzunehmen und sich zu verringern pflegt. Einige der alten Völker nahmen nur Ein böses Wesen an; andere mehrere unter einem Oberhaupte. Alle diese Völker hielten die bösen Wesen, an die sie glaubten, für Urheber von allen Arten der Uebel, (physischen und moralischen,) Krankheiten und andern Unglücksfällen. — Zu welcher Zeit sich unter den Juden die Lehre von bösen Geistern, die in vielen Stücken der Lehre anderer Völker ähnlich ist, in vielen aber ganz davon ab-

weicht, vorzüglich zu entwickeln angefangen habe, darüber s. §. 58. II. 3. — Es hat zu allen Zeiten Philosophen gegeben, die das Daseyn solcher bösen Wesen, (wie sie von Juden und Christen gedacht wurden,) bezweifelt oder ganz geläugnet haben: 1) weil überhaupt die Idee von einem Geiste, der seiner Natur nach als sehr vollkommen, klug und einsichtsvoll, und doch dabey als böse und Gott widerstrebend geschildert werde, etwas in sich zu fassen scheine, was der Vernunft widersprechend vorkomme, (so müßte es auch unter den Menschen keine vorzüglich kluge, einsichtsvolle, und dabey doch böse Menschen geben!); 2) weil diese Meinung selbst unter den Juden neuern Ursprungs sey, erst während des babylonischen Exils und nachher; 3) weil es Erfahrungssatz sey, daß diese Meinung nur rohen und ungebildeten Menschen eigen sey. Es sey also dies eine Lehre, die in aufgeklärten Zeiten nicht mehr Glauben finden könne und dürfe. Aber so wie rohe Menschen und Zeiten ihre eigenthümlichen Irrthümer und Vorurtheile haben, so auch die Gebildeten; und darum, weil Gebildete etwas glauben oder nicht glauben, ist es noch nicht wahr oder unwahr, so wenig als alles das falsch ist, was Ungebildete glauben und annehmen. Die nun dergleichen behaupten, nennt man Adämonisten. Viele dieser Adämonisten, die das Ansehn der Bibel wenigstens scheinbar gelten lassen, haben sich daher viel vergebliche Mühe gegeben, die Lehre vom Teufel aus der Bibel heraus zu erklären, und haben sich dabey die seltsamsten Ausflüchte und Kunstgriffe erlaubt. [M. p. 93. §. 13.] Unter den neuern Theologen haben es viele mit den Adämonisten und Dämonisten zugleich halten, und beider Meinungen näher zusammenbringen wollen, und darüber haben sie sich mit beiden Parteyen entzweyet. Sie behaupteten häufig, um das Ansehn der heiligen Bücher dabey zu schonen, daß es zwar böse Geister gebe; — aber, um den vielen, vermeinten, bey der Teufellehre vorkommenden Schwierigkeiten auszuweichen, und um den herrschenden Meinungen ihres Zeitalters zu huldigen, setzen sie ferner hinzu: 1) daß der Teufel gar keine Kraft, zu wirken, habe, (wenigstens jetzt nicht mehr, wie viele vorsichtig hinzufügen,) daß er also für uns so gut als gar nicht existire; 2) daß Christus und die Apostel, wenn sie von den Wirkungen des Teufels redeten, sich hierin nur nach den herrschenden Volksmeinungen unter den Juden gerichtet hätten, ohne darum diese Meinungen selbst zu billigen oder für wahr zu halten. Ja, einige Adämonisten lehrten gar, daß sie die Existenz des Teufels nicht wirklich geglaubt, sondern bloß aus Herablassung zu den Vorurtheilen ihrer jüdischen Zeitgenossen scheinbar behauptet hätten. Allein diese Behauptungen können nicht gegründet seyn. Denn: a) da Jesus die Absicht hatte, die Menschen, und während seines Erdenlebens zunächst die jüdische Nation von schädlichen Vorurtheilen zu befreyen, und falsche Mei-

nungen

nungen auszurotten, so kann man es ihm sicher zutrauen, daß er auch diese Meinung von der Existenz des Teufels und dessen Wirkungen sicherlich nicht geschont haben würde, wenn er sie selbst für ungegründet gehalten hätte. Man sagt hier zwar: es war Condescendenz, und er mußte sich nach den Vorurtheilen der Juden richten, die er doch nicht auf einmal ausrotten konnte. Aber das kann hier nicht einmal der Fall seyn. Denn oft trägt er die Lehre von der Existenz und den Wirkungen des Teufels ordentlich als Dogma vor, als Joh. 8, 38. 44. Er thut dies in der angeführten Stelle, ohne daß seine Zuhörer ihn dazu veranlaßt hatten; und zwar in derselben Rede, worin er in allem, was er rede, unbedingten Glauben an sein Wort fordert und seinen Abscheu gegen alle Lügen und alle Täuschung auf das nachdrücklichste erklärt. S. V. 38 — 47. Eben so erwähnt er diese Lehre auch sonst oft in seinen Vorträgen, wo ihn gar nichts nöthigte, dies seinen Zuhörern zu Gefallen zu thun, Matth. 12, 22 — 31. Cap. 13, 39. Cap. 12, 43 — 45. Hätte er sie nicht selbst geglaubt, so würde er so selten als möglich davon geredet haben, und hin und wieder gewiß auch verständliche Winke für Geübtere gegeben haben, woraus man schließen könnte, daß er selbst eine andere Ueberzeugung davon gehabt hätte. Auch war es damals im mindesten nicht bedenklich oder gefährlich, unter den Juden das Daseyn böser Dämonen und ihre Wirkungen zu läugnen, da es ja auch die Sadducäer abläugneten, ohne darum verfolgt zu werden; und Christus schonte ja in andern Dingen, (worauf bey den Juden noch mehr gehalten wurde,) die Meinungen der Pharisäer und des Volkes nicht. So bestreitet er z. B. ihre Lehre von der Tradition, (als Matth. 15, 12 ff.), die ihnen weit wichtiger war, als die von bösen Engeln, ohne sich vor ihnen zu fürchten. b) Christus sagt selbst, daß er während seines Lebens auf Erden manches seinen Schülern insgeheim anvertraue, was sie dereinst erst öffentlich sagen sollten, Matth. 10, 26. 27.; und vieles, was er ihnen noch nicht sagen könne, weil sie es nicht tragen könnten, solle ihnen der Parakletus künftig erst kund thun, Joh. 16, 12. 13. Aber die Lehre, daß es keinen Teufel gebe, daß er nicht Urheber des Bösen sey, und ganz und gar keine Gewalt mehr habe, ist sicherlich nicht mit darunter gewesen. Denn er behauptet nicht nur diese Lehre auch im Besondern vor seinen Schülern ausdrücklich, als Matth. 13, 39 f. Luc. 22, 31., sondern er rechnet, Joh. 16, 11., dies sogar mit unter die Lehren, von denen der Geist Gottes durch die Apostel die Welt überzeugen werde, daß dem Satan das Urtheil gesprochen sey, nicht: daß es keinen Satan gebe. Und alle Apostel nach Jesu Abschied gebrauchen noch immer dieselben Ausdrücke und Vorstellungen davon, wie sie Jesus selbst gebraucht hatte, als 1 Joh. 3, 8. 1 Petr. 5, 8., und die Apostelgeschichte. Und Paulus,

mit welcher Freymüthigkeit und Unerschrockenheit bestreitet er nicht herrschende Vorurtheile und Aberglauben, (z. B. Apostelg. 19, 19. 20.)! Aber dieses Dogma bestreitet oder übergeht er nicht nur nicht, sondern er trägt das Hauptsächlichste der jüdischen Lehre davon als seine eigne Ueberzeugung vor, z. B. Ephes. 2, 1. 2 f. Cap. 6, 11 f. und sehr oft anderwärts. Also sieht man deutlich, daß die Apostel für ihre Person diese Lehre für wahr hielten, nur daß sie, in Vergleichung mit dem, was davon unter den Juden behauptet und geglaubt wurde, dieselbe in vieler Rücksicht anders modificirten, und verschiedene grobe und fabelhafte Vorstellungen davon ausschlossen und absonderten. Den Philosophen unserer Zeit mag es frey bleiben, hierin ihrer Ueberzeugung zu folgen und nach ihren Principien zu philosophiren, nur müssen sie nicht Jesu und den Aposteln ihre Meinungen unterlegen, und auch das Volk muß mit dieser ihrer vermeinten Weisheit verschont bleiben, weil dieses durchaus keine Empfänglichkeit dafür hat, und dadurch nicht wohlthätig aufgeklärt, sondern nur verwirrt wird. — Der Punkt, worauf hier alles ankommt, ist die Ueberzeugung von der göttlichen Sendung Jesu, im vollen und eigentlichen Sinne. Wer diese glaubt, der wird seinem Urtheile auch hier beytreten müssen, gesetzt, er fände auch noch so große Schwierigkeit in der Sache. Wer sie nicht glaubt, dem bleibt der doppelte Fall übrig: entweder zu sagen, Christus habe zwar das Daseyn böser Geister behauptet, und auch geglaubt, aber es sey doch ein Irrthum, (dann ist ihm aber auch Jesus kein untrüglicher Lehrer mehr); oder: er habe es nicht geglaubt und doch behauptet. Wer aber dies annimmt, der kann den reinen sittlichen Charakter Jesu dabey nicht mehr retten und behaupten. Dasselbe gilt von den Aposteln. —

Anm. Da die Lehre von den Dämonen so häufig selbst im neuen Testamente vorkommt, so kann und darf sie beym Volksunterrichte nicht übergangen werden; auch schon deshalb nicht, weil das Volk so vielen Aberglauben und unrichtige Vorstellungen damit verbindet. Sie muß aber mit weiser Vorsicht vorgetragen werden, und zwar dergestalt, daß dem Unglauben und Aberglauben entgegengearbeitet, und die falschen Ideen berichtigt werden, doch so, daß dem Ansehn des neuen Testaments nie zu nahe getreten, oder falsche Erklärungen vorgetragen werden. — Man lasse es bey der einfachen, der Bibel gemäßen Vorstellung: 1) daß Christus durch seinen Tod und seine übrigen wohlthätigen Anstalten dem Teufel die Macht, seinen treuen Bekennern zu schaden, genommen habe, und daß also der aufrichtige Gottesverehrer und Bekenner Christi, der Christi Anleitung wirklich folgt, sich nicht mehr vor ihm zu fürchten habe. 2) Die Lehre aber werde dazu in der heiligen Schrift vorgetragen, daß wir daraus Beweggründe zur Frömmigkeit und Tugend hernehmen, und uns vom Laster und von allen moralischen Verirrungen sollen abschrecken lassen. Jenes wird das Reich Gottes, dieses das Reich des Satans genannt. Der Fromme ist ein Bürger des Reiches Gottes, der Böse ein Bürger des Satansreiches. [S. M. p. 90. §. 8 sqq.]

II. Sittlicher Verfall der bösen Geister. [M. p. 90. §. 7.] Nach der Lehre der Israeliten und neutestamentlichen Schriftsteller sind alle Engel ursprünglich im Stande der Unschuld und Heiligkeit erschaffen worden; aber einige haben sich hernach versündigt, sind von Gott abgefallen und werden dafür von ihm gestraft. Zu welcher Zeit ihr Abfall erfolgt sey, und worin ihre Versündigung bestanden habe? darüber sind die Meinungen verschieden, indem es in der Schrift nicht bestimmt zu seyn scheint.

1) Einige meinen: ihre erste Versündigung habe darin bestanden, daß sie die Stammeltern des Menschengeschlechts verführt hätten. So unter den Neuern: Coccejus, Vitringa, Heilmann, Schmid (zu Wittenberg). Zwar ist 1 Mos. 3. nichts vom Teufel namentlich erwähnt; aber seitdem die Lehre von bösen Geistern unter den Israeliten bekannter geworden war, (§. 58.), wurde bey ihnen diese Stelle durchgängig davon erklärt, und behauptet, daß durch den Teufel Tod und Sünde in die Welt gekommen sey. So Buch der Weish. 2, 24, und so auch im neuen Testamente. Diese hielten also den Teufel allerdings für den Verführer; aber es ist nicht erweislich, daß sie diese Verführung für sein erstes Verbrechen, und folglich für diejenige Versündigung gehalten haben, wodurch er eigentlich zuerst von Gott abgefallen ist. Vielmehr setzen sie dabey voraus, daß er vorher schon böse gewesen sey. Es kann also Joh. 8, 44. nicht (mit Heilmann u. A.) als Beweis für diese Behauptung angeführt werden. „Ihr seyd dem Teufel in euren Gesinnungen und eurem Verhalten ähnlich, (εκ πατρος του διαβολου). — Er war Menschenmörder schon von Anbeginn, (ἀνθρωποκτονος ἀπ' ἀρχης, als 1 Mos. 3.; er reizte ferner Kain zum Brudermord, u. s. w., 1 Joh. 3, 12.), und blieb der Wahrheit, (d. i. hier richtige Gotteserkenntniß und Verehrung, oder Redlichkeit und sittliche Rechtschaffenheit, oder beides,) nicht treu. Wahrheits- und Redlichkeitsliebe ist nicht bey ihm. Seine Freude ist es, Unwahrheit und Irrthum (το ψευδος, Offenbar. 21, 27. C. 22, 15.) zu reden und auszubreiten. Denn er ist Urheber (πατηρ) und Beförderer der Unwahrheit und des Irrthums," (er ist nach der heiligen Schrift Stifter des Unglaubens, Aberglaubens und aller Unsittlichkeit). — Hier wird offenbar nicht gesagt, daß dies sein erstes Verbrechen wäre, wodurch er von Gott abgefallen sey.

2) Andere setzen das Hauptverbrechen der bösen Geister in Stolz und in die Aeußerungen desselben, die sie auf verschiedene Art angeben. So Athanasius, Hieronymus, Augustinus, und andere Kirchenväter, vorzüglich die lateinischen, denen dann auch viele Scholastiker folgen, und in neuern Zeiten: Luther, Buddeus, Mosheim, Cotta, u. A. Sie berufen sich theils

auf

auf 1 Tim. 3, 6., (welche Stelle jedoch eine andere Auslegung zuläßt), theils auf die stolzen Aeußerungen und Reden, die diesem Verführer der Menschen in der heiligen Schrift zugeschrieben werden: 1 Mos. 3, 5. Matth. 4, 9. — Es ist dies zum Theil gegründet, aber man kann die Sache noch genauer bestimmen.

Nämlich 3) es finden sich deutliche Spuren in den Schriften der Apostel, woraus erhellt, daß sie in der Lehre von der ersten Versündigung der bösen Geister mit den jüdischen Lehrern ihrer Zeit in gewissen Punkten ganz übereingestimmt, also deren Behauptungen in diesen Punkten durch ihren Beytritt auctorisirt haben. Diese aber lehrten besonders seit dem babylonischen Exil, daß zwar Gott verschiedene Distrikte der Erde und auch andere Himmelskörper den Engeln gleichsam als Aufsehern und Statthaltern zugetheilt und angewiesen habe, (vergl. §. 60. II.); aber ihre eigentliche Wohnung sey der Himmel gewesen. Nun lehrten die Juden ferner, daß von diesen Engeln einige mit ihrem Loos unzufrieden gewesen wären und eine Art von empörerischer Verbindung unter sich gemacht hätten. Sie hätten aus Stolz nach größern Dingen und höherer Herrschaft gestrebt, hätten sich gegen Gott empört, hätten den Himmel verlassen, und wären hierauf zur Strafe von Gott in den Tartarus verstoßen worden, (womit die Erzählungen der Griechen von den Giganten oder Titanen etwas ähnliches haben, die auch als Empörer in den Tartarus geworfen wurden). Hier sey seitdem ihr eigentlicher Wohnsitz, wie ehedem im Himmel. Es sey ihnen aber noch Einfluß in der Welt, unter Gottes Zulassung, geblieben: sie hätten die ersten Menschen verführt, und Sünde und Tod in die Welt gebracht, sie herrschten über die heidnische Welt, (die sie zum Götzendienst verleitet hätten), und über die Gottlosen, (d. i. sie hätten Einfluß auf sie). Mit diesen aber würden sie einst im Tartarus nach dem Tage des Gerichtes gestraft werden. Hiezu setzten nun die Juden häufig noch viel specielle fabelhafte und schriftwidrige Erzählungen, die auch mehrere christliche Kirchenlehrer von ihnen annahmen. Aber von den vorhin angeführten Lehren finden wir auch im neuen Testamente selbst, besonders in den Stellen 1 Petr. 2, 4. und Jud. V. 6. 7., sehr deutliche Anzeigen. In der erstern Stelle heißt es: Man erwarte ja nicht, daß Gott Verbrechen ungestraft lassen werde. „Er schonte selbst der sündigenden Engel nicht; er warf sie in den finstern Tartarus (ταρταρωσας) und bewahrt sie da zu künftigen Strafen (εἰς κρισιν) auf." Deutlicher noch ist die Parallelstelle Jud. V. 6.: „Gott hat die Engel im finstern Tartarus (ὑπο ζοφον) gefesselt, und bewahrt sie zu den Strafen am Weltgerichtstage auf", die Engel, τους μη τηρησαντας την ἑαυτων ἀρχην, ἀλλα ἀπολιποντας το ἰδιον οἰκητηριον. Ἀρχη nicht

nicht ursprünglicher Zustand, sondern die ihnen (als Archonten) anvertraute Herrschaft oder Herrschergewalt, imperium. — τηρειν, tueri, conservare, sie erhielten sich nicht dabey. — Das letztere ist nicht Beschreibung der Strafe, sondern des Verbrechens. Also stimmen Judas und Petrus hier in vielen Stücken mit den jüdischen Lehrern überein, nehmen aber keinesweges Theil an allen ihren Vorstellungen davon.

Anm. Man hat gefragt: wie es aber wahrscheinlich oder möglich sey, daß so vollkommene Wesen bey ihren Einsichten und Kenntnissen so hätten fallen und sich gegen Gott, (den sie doch kennen mußten,) so thöricht hätten auflehnen können? Aber eben so kann man fragen: wie es wahrscheinlich sey, daß oft Menschen von den hellsten und richtigsten Einsichten ihren Einsichten so gerade zuwider handeln können? Und gleichwohl finden wir, daß oft Menschen von den größten Talenten und hellsten Einsichten höchst boshaft sind, und auf eine ganz unerklärliche Art thöricht und unbesonnen handeln. Menschen von den hervorstechendsten Geistesfähigkeiten, hellen Einsichten, großer Thätigkeit und Unternehmungsgeist sind oft vorzüglich gute sittliche Menschen, (dann höchst nützlich); aber auch oft vorzüglich schlechte Charaktere, (dann höchst schädlich). Wüßten wir aber dies nicht aus der Erfahrung, so würde auch a priori demonstrirt werden, daß es nicht wahrscheinlich, ja nicht möglich sey. So ist es aber mit allen Demonstrationen a priori in solchen Dingen! Sie sind unhaltbar.

§. 63.

Wesen und Eigenschaften der bösen Geister, ihr jetziger und künftiger Zustand, Anzahl, Klassen und Namen derselben.

I. Wesen und Eigenschaften. Durch Verderbtheit des Herzens wird eigentlich in der wesentlichen Beschaffenheit des Menschen nichts geändert, und die ihm beygelegten wesentlichen Vorzüge und Vollkommenheiten bleiben, wenn sich sein sittlicher Zustand auch noch so sehr verschlimmert. Eben so muß man es sich nach der Bibel auch bey den bösen Geistern denken. Sie haben also und behalten dies mit den guten Geistern gemein, daß sie geistige Wesen sind, und daß sie alle diesen Wesen eignen Vorzüge und Vollkommenheiten auch noch in ihrem gegenwärtigen Zustande besitzen. Auch haben sie daher große Verstandesfähigkeiten und viel innere Kraft und Wirksamkeit. S. §. 59. II. (Wer nun der Meinung ist, daß die guten Geister entweder für immer einen Körper haben, oder ihn zu Zeiten annehmen können, der wird dergleichen auch von den bösen annehmen, s. eben daselbst.) Aber ihr moralischer Zustand, ihr Wille und ihre Neigungen, werden als sehr verderbt und böse beschrieben. Sie wenden daher ihre Verstandesfähigkeiten zum Bösen und nicht zum Guten an, handeln den göttlichen Absichten entgegen, und sind Feinde der Wahrheit und Sittlichkeit.

Joh. 8, 44. Statt der Weisheit schreibt daher dem Teufel die Schrift Bosheit zu, Jac. 3, 14. σοφια — δαιμονιωδης, und Arglist, Ränke, vor denen sie die Menschen warnt, Ephes. 6, 11. μεθοδειαι του διαβολου. Cap. 2, 2. 1 Petr. 5, 8. Matth. 13, 39.

II. Jetziger und künftiger Zustand. [M. p. 90. §. 7.] Dieser wird als sehr unglücklich beschrieben, (Matth. 25, 41. im Allgemeinen). Schon die natürlichen Folgen der Sünde machen sie höchst unglücklich, die Gewalt und Herrschaft der Leidenschaften, die Erinnerung an ihren ehemaligen glücklichen Zustand, die Vereitelung ihrer Wünsche und Entwürfe, Vorwürfe des Gewissens, u. s. w. — Außerdem lehren aber auch die Schriften des neuen Testaments noch, daß positive göttliche Strafen an ihnen vollzogen werden, theils jetzt schon, theils insbesondere künftig, nach dem Weltgerichtstage. Die Ausdrücke im neuen Testamente sind zum Theil uneigentlich und bildlich, so daß sich daraus nicht näher bestimmen läßt, worin diese Strafen eigentlich bestehn. Die Hauptstellen sind, außer Matth. 25, 41. 46., die beiden 2 Petr. 2, 4. und Jud. 6. In der erstern Stelle ταρταρουν, oder, wie die Griechen anders haben, καταταρταρουν, in Tartarum deiicere, (e coelo). Tartarus ist bey den Griechen der Ort der Strafe und des Verdammungsgerichts; das Gefängniß der Titanen bey Hesiod in der Theogonie und bey Plato im Gorgias; hernach der allgemeine Ort der Qual, bey den spätern griechischen Schriftstellern. Er ist ein Theil des ᾁδης, der Aufenthalt der Bösen. Man stellt ihn als finster und tief unter der Erde vor. Sonst bey den Juden gebräuchlicher גֵּי הִנֹּם, γεεννα, und ewiges Feuer. Die griechischen Juden aber verglichen zu dieser Zeit und vorher ihre Vorstellungen häufig mit den damals üblichen griechischen, und entlehnten auch (wie hier) die Ausdrücke von ihnen. Hier sind die verdammten Menschen und Geister. Es heißt also: Gott habe sie zu Strafen und schrecklichem Unglück verurtheilt, wie die Strafen der bösen Menschen nach diesem Leben seyn würden. Dies steht auch Matth. 25, 41. 46., (Geht ins ewige Feuer, welches dem Teufel und seinen Engeln bestimmt ist). Ferner σειραις ζοφου παρεδωκε, d. i. sie werden im finstern Tartarus mit Ketten gefesselt. Beschreibung des unvermeidlichen Unglücks, dem sie auf keine Art entgehn können. Jedes große Unglück wird von den Hebräern mit dem Zustande der in einem finstern Gefängniß Gefesselten verglichen. Jedoch sind sie für jetzt da noch nicht für immer gefesselt, d. i. sie sind nicht bloß auf diesen Ort der Unseligkeit allein eingeschränkt, sondern sie wirken für jetzt noch bisweilen auch außer demselben unter göttlicher Zulassung. (S. Offenbarung Johannis und Luc. 8, 31. u. s. f. — Aber noch ein weit höherer Grad der Strafe steht ihnen, wie dereinst den sittlich bösen und unseligen Menschen,

am

am Weltgerichtstage bevor: εἰς κρισιν τηρουνται, vergl. V. 9. und Jud. V. 6.: εἰς κρισιν μεγαλης ἡμερας, vergl. Matth. 25, 41. Darauf geht auch die Rede des Dämons Matth. 8, 29. (ἠλθες ὡδε προ καιρου βασανισαι ἡμας;), vergl. 2 Petr. 2, 4. — Daher sagt nun auch die Bibel, daß sie Gott fürchteten, und vor ihm, als ihrem strengen Richter, zitterten, Jac. 2, 19. φρισσουσι.

Anm. Ob die bösen Geister sich bessern, Vergebung von Gott erhalten und in einen glücklichen Zustand einst hergestellt werden? sind Streitfragen, die in neuern Zeiten oft abgehandelt und verschieden beantwortet sind. Unter den christlichen Lehrern war Origenes, im dritten Jahrhundert, der erste, der die Meinung deutlich und bestimmt vortrug, daß die bösen Geister sich bessern würden, und daß sie dann wieder in einen glücklichen Zustand hergestellt werden würden. [Augustin. contra Iul. V, 47. et VI, 10.] In neuern Zeiten sind viele Theologen von ganz verschiedenen Parteyen dieser Lehre beygetreten: Eberhard (Apol. des Sokrates, Th. I.), Lavater (Aussicht in die Ewigkeit, Th. 3.), u. s. w. (Mehreres unten §. 157. und 158.) Wenn man bloß nach Grundsätzen der Vernunft darüber urtheilt, so würde man am wahrscheinlichsten darüber so philosophiren: 1) Gott will den sündigen Menschen, wenn sie wahre Reue und Besserung zeigen und andere ihnen vorgeschriebene Bedingungen erfüllen, vergeben, d. h. die Strafe der Sünden aufheben. Wenn aber die Geister wirklich im höchsten Grade verderbt sind, wenn der Hang zur Sünde in so langer Zeit bey ihnen so tief gewurzelt, und die Sünde selbst zur langen Gewohnheit und Fertigkeit geworden ist, so wird ihnen, — wenn es erlaubt ist, nach der Analogie von Menschen zu schließen, — die Reue und Besserung freylich sehr schwer werden. Jedoch wird man sie nicht geradezu als unmöglich ansehn können. 2) Wenn sie aber ihre Vergehn von Herzen bereuen, und es möglich ist, daß sie sich bessern und die übrigen Bedingungen erfüllen, so ist es wenigstens wahrscheinlich, daß Gott, der Allgütige, der ja bereit ist, den Menschen unter gewissen Bedingungen zu vergeben, auch ihnen vergeben werde; der Gott, der das Heil und die Seligkeit aller seiner Geschöpfe will. Vielleicht also hebt Gott die positiven Strafen auf, wenn sie die ihnen vorgelegten Bedingungen erfüllen, wenn anders ihre Lage so ist, daß ihnen dergleichen vorgelegt werden konnten, (welches wir Menschen nicht sicher beurtheilen können). Da indessen doch 3) jede gute Handlung ihre fortdauernden natürlichen guten Folgen, und jede böse Handlung ihre fortdauernden natürlichen bösen Folgen hat, so ist es gewiß: daß die Seligkeit der spät gebesserten Engel immer geringer bleiben muß, als die Seligkeit derer, die nie gefallen waren, die nie Böses, sondern immer nur Gutes gethan hatten. Sie werden also immer jenen in der Seligkeit nachstehn, und hinter den andern zurückbleiben. In dieser Hinsicht also und in diesem Sinne kann man eine unaufhörliche Dauer derselben mit Grund, auch nach der Vernunft, behaupten. — Fragt man aber, was Jesus und die Apostel davon urtheilen, so scheinen diese zu ihrer Wiederherstellung keine eigentliche Hoffnung zu machen. Vielmehr werden Jud. V. 6. ihre Bande (Strafen) δεσμοι ἀΐδιοι genannt, und Matth. 25, 41. πυρ αἰωνιον, und V. 46. κολασις αἰωνιος. Doch diese Ausdrücke deuten nicht nothwendig auf positive Strafen hin, ob man gleich auch nicht beweisen kann, daß sie hier ausschließlich bloß auf natürliche Strafen gehn müßten. Es läßt sich auch mit einigem Schein dagegen sagen, daß die Wörter: αἰωνιος, ἀΐδιος, wie das hebräische עוֹלָם, nicht gerade den strengen philosophischen Begriff der Ewigkeit bezeichnen, sondern oft das Lang=

Langdauernde, das Unabsehliche. (S. §. 20. Num. III.) Dies ist nun zwar sehr richtig, aber an der angeführten Stelle Matth. 25, 46. steht der κολασις αιωνιος auch ζωη αιωνιος entgegen. Dies aber heißt sonst ewiges, unaufhörliches Leben. Hieran wird niemand zweifeln. Was berechtigt uns aber nun, das Wort im Gegensatz im weniger strengen Sinne zu nehmen? Dies ist also kein haltbares Argument. Das einzige bleibt übrig, zu sagen: es werden bloß natürliche Strafen gemeint. Dies ist aber nicht ausgemacht. Daher ist nach der heiligen Schrift die Sache sehr zweifelhaft. S. mehr §. 157. und 158.

III. Anzahl und Klassen. Darüber wird nichts bestimmtes im neuen Testamente angegeben, aber bey den Juden nahm man eine große Zahl an, (Luc. 8, 30.), und auch im neuen Testamente steht die Mehrzahl oft von ihnen. Uebrigens wird gelehrt, daß die bösen Geister ein Reich oder eine gesellschaftliche Verbindung unter sich hätten, daher auch Matth. 12, 26. βασιλεια (διαβολου) vorkommt. Es muß nämlich dies auf ähnliche Art wie bey den guten Geistern gedacht werden. (S. §. 61. II.) Unter ihnen ist ein Anführer, Fürst, Gebieter der übrigen Dämonen, dessen Befehlen die andern gehorchen, (den sich viele als einen gefallenen Erzengel dachten, und dergl.); Matth. 12, 24. ὁ ἀρχων των δαιμονιων. Er hieß bey ihnen Beelzebub, (s. Num. IV.), auch vorzugsweise διαβολος, Σαταν, u. s. w., Offenbar. 12, 7. 9., wo im Gegensatz hievon die guten Geister, die auf Michaels Seite waren, auch οἱ ἀγγελοι αὐτου hießen. Teufel und Satan kommt in der heiligen Schrift nicht im Plural vor, es wird da immer nur von dem ἀρχων των δαιμονιων gebraucht. Es ist also nicht biblisch, von Teufeln in der Mehrzahl zu reden.

IV. Benennungen. (Von der Benennung böse Engel (s. §. 59. Num. V.)

1) Allgemeine Benennungen, die von den sämmtlichen bösen Geistern in der heiligen Schrift vorkommen. (1.) πνευματα ἀκαθαρτα, d. i. moralisch unreine oder lasterhafte, Luc. 11, 24. und außerdem öfter. Damit ist ganz gleichbedeutend (2.) πν. πονηρα, z. B. Luc. 7, 21. Ephes. 6, 12. (τα πνευματικα της πονηριας). (3.) Δαιμονες oder δαιμονια. Die Etymologie ist sehr ungewiß. Bey den ältesten Griechen bedeutete es nie etwas anderes als Götter (θεοι), z. B. im Homer aller Orten. Ob es nun gleich nachher bey den Griechen noch vielerley andere Bedeutungen bekam, so ist doch diese, neben den übrigen Bedeutungen, noch immer im Gebrauch geblieben. Selbst die LXX gebrauchen es daher von den heidnischen Göttern, (אֱלִילִים), z. B. Ps. 95, 5., und auch im neuen Testamente kommt es so vor: 1 Cor. 10, 20. 21. und Offenbarung 9, 20., (wo δαιμονια und εἰδωλα verbunden werden). Bey den Attikern war es in dieser Bedeutung immer noch sehr gewöhnlich. Daher, als Paulus zu Athen war, glaubten

glaubten einige, nach Apostelg. 17, 18., er wolle ξενα δαιμονια einführen. Hernach aber, da man unter den Griechen noch außer den Gottheiten verschiedene andere unsichtbar geschäftige Wesen annahm, wodurch auf der Erde Wirkungen hervorgebracht würden, so nannte man alle diese auch δαιμονες. Daher wurden die menschlichen Seelen, (in dem Körper und sonderlich die vom Körper geschiedenen,) δαιμονες genannt, bey Pythagoras, Plato, u. A., die Mittelgeister zwischen den Göttern und Menschen, die vergötterten Menschen, Heroen, — daher auch des Sokrates δαιμονιον, der innere Trieb, Drang, Ahnung, Vorempfindung, die unerklärbar schien und von ihm personificirt und für göttlich gehalten wurde. — Sofern nun dies alles den Menschen Glück brachte, so hieß es ἀγαθοδαιμων s. εὐδαιμων; sofern es aber Unglück brachte, κακοδαιμων. Bey den griechischen Juden, ungefähr um Christi und der Apostel Zeit, war eine gewöhnliche Bedeutung von δαιμων: böse (sittlich böse) Geister. So schon in den Apokryphen, z. B. Tob. 3, 8. πονηρον δαιμονιον, und in den Evangelien werden πνευματα ἀκαθαρτα, πονηρα mit δαιμονες und πνευμα δαιμονιου ἀκαθαρτου unzählige Mal verwechselt. Die δαιμονες werden Matth. 12, 24. deutlich zum Reiche des Teufels gerechnet; Luc. 13, 11. eine Frau πνευμα ἐχουσα ἀσθενειας, V. 16.: ἡν ἐδησεν ὁ σατανας. (S. auch §. 64. I, 2.) Farmer's Behauptung also, (im Versuch über die däm. Leute,) ist ungegründet, daß nicht Teufel, sondern andere Geister, (Götter, abgeschiedene Seelen u. s. w.,) im neuen Testamente verstanden würden; auch Jac. 2, 19. hat es klar die Bedeutung. Woher entstand aber bey den griechischen Juden der Sprachgebrauch? Die LXX pflegen die hebräischen Wörter für Götzen durch δαιμονες zu übersetzen, und auch die Griechen nannten sie so. Nun verbanden die Juden damit zugleich die Idee, daß die bösen Geister in der heidnischen Welt vorzüglich herrschten, und sich als Götter anbeten ließen, unter den Namen: Jupiter, Merkur, u. s., und daß sie eben die Heiden dazu verleitet hätten. Daher wurden δαιμονες und böse Geister als Synonyme bey ihnen gebraucht.

2) Einer aber wird unter den bösen Geistern als Oberhaupt, Anführer und Befehlshaber beschrieben, Num. III., [M. p. 91. §. 10.]; und dieser wird verschieden benannt: (1.) Satanas, שָׂטָן, eigentlich Feind, Gegner, Kläger, Ps. 109, 6. Hiob 2. (§. 58.) Matth. 16, 23., hernach vorzugsweise princeps daemonum, weil er als der größte Feind der Menschen und des Reichs der Wahrheit und Sittlichkeit beschrieben wird. Damit ist ὁ ἐχθρος und ἀντιδικος synonym. (2.) ὁ πονηρος, malignus, noxius, der Menschenfeind. So besonders bey Johannes, z. B. 1 Joh. 2, 13. 14. (3.) Der gewöhnlichste griechische Name ist ὁ διαβολος, woher unser

Teu-

Teufel, — Feind, Friedensstörer, Verleumder. So übersetzen die LXX שָׂטָן, wie Hiob 1, 6. Ps. 109, 5. Wird auch von Menschen gebraucht, wie 1 Tim. 3, 11. Tit. 2, 3. (4.) *Βελιαλ* oder *Βελιαρ*, 2 Cor. 6, 15., von בְּלִי (nicht) יַעַל (hoch, also: niedrig). Es hat eine doppelte Bedeutung: a) im alten Testamente: *α*) Unterwelt, Todtenreich, Ps. 18, 3.; *β*) nichtswürdige Menschen, niedrige Denkart, 5 Mos. 13, 13. b) Nach dem babylonischen Exil wurde es häufig als Name des Teufels gebraucht, und so einmal im neuen Testamente; hier ist der Sinn: wie stimmt die Verehrung Christi mit dem Teufelsdienste (Götzendienste) zusammen? (5.) *Βεελζεβουβ* oder *Βεελζεβουλ*, der ausdrücklich Matth. 12, 24. *αρχων των δαιμονιων* heißt. Dies war eine unter den Juden sehr gewöhnliche Benennung zur Zeit Christi. Es kommt 2 Kön. 1, 2. Beelzebub als eine Gottheit der Philister vor. Es wird verschieden erklärt. Am wahrscheinlichsten ist: Gott der Fliegen oder Mücken, die eine der größten Plagen in Aegypten und Philistäa waren. Da nun דבב im Syrischen auch criminari bedeutet, so erklärten es die spätern Juden, wie es scheint, dominus criminationis, Verleumder, Kläger, und sahn es als gleichbedeutend mit *διαβολος* und *σαταν* an. — Die andere Form: בַּעַל זְבוּל, ist entweder absichtliche Veränderung des Worts in einen Schimpfnamen: Mistgott; oder es heißt deus s. praefectus sepulcri, (זְבוּל bey den Chaldäern und Syrern), dominus inferni s. inferorum, *ὁ κρατος ἐχών του θανατου*, Hebr. 2, 14. So erst der Todesengel, und nachher, da sie sich den Teufel mit diesem als einerley dachten, auch der Teufel. (6.) In der Offenbarung Joh. 12, 9. 13. heißt er auch *ὁ δρακων ὁ μεγας* und *ὁ ὀφις ὁ ἀρχαιος*. Diese Benennung könnte er überhaupt von seiner List und Verführung haben, (*ὁ πλανων οἰκουμενην*, das.) Aber der Ausdruck: *ἀρχαιος*, zeigt deutlich, daß auf 1 Mos. 3. Rücksicht genommen werde, welche Stelle auch die Juden damals ohne Zweifel vom Teufel erklärten.

3) Die Juden gaben auch den einzelnen bösen Geistern Namen, wie den guten. Dahin gehört der im Buch Tobias, z. B. Cap. 3, 8., Asmodi; auch Samaël, Azazel, u. dergl. Aber im neuen Testamente findet man dergleichen Eigennamen einzelner böser Geister nicht, wenn man nicht den Engel des Verderbens, *Ἀπολλυων*, Offenbar. 9, 11., hieher beziehn will.

§. 64.

§. 64.

Ueber die Beschäftigungen und Wirkungen der bösen Geister.

I. Es ist besonders ehedem von vielen der Fehler begangen worden, daß sie die Macht des Satans und seine Einwirkung auf den Menschen übertrieben groß und furchtbar vorgestellt haben, und dies Vorgeben war um desto scheinbarer, da es durch viele Stellen des neuen Testaments begünstigt zu werden schien. Aber man würde diesen Fehler vermieden haben, wenn man in den Sinn und Sprachgebrauch dieser Schriftsteller tiefer eingedrungen wäre und den wahren Geist ihrer Lehre richtiger aufgefaßt hätte. (S. Num. II.) Es haben daher einige angenommen, daß die bösen Geister überall auf der ganzen Erde geschäftig wären, nach ihrem Gefallen; daß sie unmittelbar in die menschlichen Seelen wirkten, böse Gedanken eingäben, die Menschen beunruhigten, in alle Gesellschaften und Geheimnisse eindrängen, in der Luft und ganzen Körperwelt herrschten. — Dieses waren ehedem sehr gewöhnliche Vorstellungen vieler, die man schon in den ältern Kirchenscribenten häufig findet. Sie sind hernach beybehalten und fortgepflanzt worden, und man hat sie bald mehr, bald weniger übertrieben. Auch viele Theologen des sechzehnten Jahrhunderts in der protestantischen Kirche sind bey den gewöhnlichen, nicht immer ganz richtigen und biblischen, Vorstellungen ihres Zeitalters in dieser Lehre stehn geblieben. Es war aber damals in den herrschenden Ideen des Zeitalters von der Geisterwelt und deren Einfluß auf uns viel Unerweisliches und mancherley Aberglaube. Luther und Melanchthon neigten sich zu der Meinung hin, daß gute und böse Geister immer auf der Erde zugegen wären und mit den Menschen beständig in einer sehr genauen Verbindung ständen. Indessen wird doch in den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche über den eigentlichen Zusammenhang der höhern Geister mit der Erde nichts näheres bestimmt, sondern sie blieben bey den allgemeinen biblischen Ausdrücken. So werden in dem Augsburgischen Bekenntniß mehrere biblische Stellen davon angeführt; jedoch keine bestimmte Deutung derselben eigentlich vorgeschrieben. Viele der ehemals gewöhnlichen Vorstellungen davon sind entweder ganz ungegründet, oder doch übertrieben. Denn 1) es steht mit unsern aus der Bibel und Vernunft geschöpften Begriffen von den Eigenschaften Gottes, seiner Macht, Weisheit, Heiligkeit und Güte im Widerspruche, wenn man dem Teufel eine allzu große und gleichsam unbeschränkte Macht zuschreibt. Vernünftiger Weise ist auch gar kein Zweck abzusehn, warum es Gott zuließe. 2) Es ist unerweislich, wenn von einigen behauptet wird, daß die bösen Geister unmittelbar böse Gedanken in dem Menschen hervorbringen. Einige haben

haben aber diese Lehre völlig nach der Theorie von den göttlichen Eingebungen geformt. So wie Gott gute Gedanken eingebe, wie er etwa die Propheten inspirirt und die heilige Schrift eingegeben habe: so, glaubten einige, gebe der Satan den Gottlosen, (auch wohl auf Gottes Zulassung den Frommen,) unmittelbar böse Gedanken ein. Man ist ja aber nicht im Stande, unterscheidende Merkmale anzugeben, worauf man diese teuflischen Eingebungen von den im Herzen anderswoher entstandenen Begierden sicher unterscheiden könnte. Also erfahrungsmäßig kann diese Behauptung nicht seyn; und schriftmäßig ist sie auch nicht, nämlich, daß dies immer oder gewöhnlich geschehe. 3) Es behielte der Mensch nach dieser übertriebenen Theorie keine Freyheit mehr; er wäre nicht einmal im Stande, selbst etwas böses zu thun, sondern der Satan müßte unwiderstehlich wirken. Dies gab Gelegenheit zur Entschuldigung der Sünde. 4) Auch in vielen Stellen des neuen Testaments, wo die gewöhnliche Entstehungsart der einzelnen Sünden angezeigt wird, findet man des Teufels nicht gedacht, sondern es werden ganz andere Ursachen angegeben, und der Ursprung vieler einzelnen Sünden wird auf andere Art erfahrungsmäßig und philosophisch richtig erklärt, besonders Jac. 1, 13 — 15. „Niemand, der zur Sünde gereizt wird, sage: von Gott werde ich gereizt! — Jeder wird zur Sünde gereizt, wenn er sich durch böse Lüste anlocken und verführen läßt, (wenn der Mensch den aufsteigenden Begierden Gehör giebt; innere Sünde). Wenn die Begierde empfängt, gebiert sie Sünde, (bricht äußerlich in sündliche Reden und Werke aus; äußere Sünde); und die Sünde, wenn sie zur Welt gebracht ist, gebiert den Tod, d. i. ihre Folge ist allezeit Elend und Unglück." Vergl. Matth. 15, 19. Gal. 5, 16 — 21. Röm. 7, 5. 8. u. s. f. Jedoch wird die Wirkung des Satans dadurch nicht ausgeschlossen in der heiligen Schrift, wie viele aus diesen und andern Stellen, die sie abgesondert von andern und nur für sich allein genommen betrachteten, gefolgert haben. Hier sind also zwey gleich unbiblische Extreme. Denn die heilige Schrift lehrt ausdrücklich: a) daß der Satan feindselig gegen die Menschen gesinnt, und bey und unter den Lasterhaften geschäftig sey, als Ephes. 2, 2. Cap. 6, 11 f. und an andern Orten. [M. p. 92. et 93. n. 1.] b) Daß der Satan zu den unter den Menschen herrschenden Sünden etwas beytrage, z. B. 1 Cor. 7, 5., er versuche die Menschen zur Unenthaltsamkeit; wo der Satan deutlich von der ἀκρασια unterschieden wird, und so auch anderwärts. Man kann also, (wie Morus richtig bemerkt,) nicht sagen, daß der Satan in der heiligen Schrift bloß eine abstrakte Idee anzeige, und das moralische Uebel bedeute. [S. eben das. n. 2.] c) Daß er das moralisch Gute hindere, Luc. 8, 12. Joh. 8, 44 f., daher Feind des Christenthums und der Sittlichkeit sey. [Eben das. n. 3.] Dies also behauptet die heilige Schrift. Aber sie behauptet nicht, daß

andere

andere Ursachen, Unwissenheit, böse Begierden u. s. w., dabey auszuschließen wären, sie bestimmt auch nicht, wie und auf welche Art der Satan das alles wirke, was ihm zugeschrieben wird. Sie berechtigt uns eben so wenig, in einzelnen gegebenen Fällen zu bestimmen, ob der Teufel etwas dazu beygetragen und was und wie viel? Auf gleiche Weise urtheilten mehrere Kirchenväter und suchten die schriftwidrigen Vorstellungen ihrer Zeitgenossen über die Gewalt des Teufels zu berichtigen, z. B. Origenes, (περι ἀρχων, III.). Allerdings haben die ehemals von vielen sehr übertriebenen Vorstellungen hievon mancherley Schaden gestiftet, wie die Erfahrung gelehrt hat. α) Der gemeine Mann hat sich oft wirklich zwey Götter dabey gedacht, einen guten und einen bösen; und er bekam von den Eigenschaften Gottes leicht ganz falsche Vorstellungen, die auch selbst ins praktische Leben Einfluß hatten. β) Die ehemaligen übertriebenen Ideen hievon waren bey dem großen Haufen oft ein wichtiges Hinderniß bey der moralischen Besserung. Denn anstatt den Ursprung der Sünde bey sich selbst zu suchen und die Quellen derselben zu verstopfen, äußere Veranlassung dazu kennen zu lernen und zu vermeiden, eigneten sie die Schuld von allem dem Satan zu, und hielten sich selbst dadurch für hinlänglich entschuldigt und gerechtfertigt. γ) Es sind aus dergleichen unrichtigen Vorstellungen sehr viele andere falsche Meinungen und abergläubige Gebräuche unter den Christen entstanden, von deren vielen sich schon bey den Juden Spuren finden. Bey den Kirchenvätern findet man unter andern folgende: Die Dämonen flattern in der Luft umher, (aus Mißverstand von Ephes. 2, 2., s. Num. II., Origenes, Eusebius, Augustin); sie sind bey den heidnischen Opfern und freuen sich des süßen Geruchs, (wie sowohl die Juden als auch die Griechen von ihren Göttern behaupteten, Euseb. Dem. ev. IV, 9.); sie reden durch die heidnischen Orakel, stellen den Menschen beym Beten nach, (wogegen ein Verwahrungsmittel seyn sollte das Zeichen des Kreuzes, wovon viele Beyspiele in den fabelhaften Lebensbeschreibungen der Heiligen); halten sich in Wüsten, Sümpfen und unterirdischen Höhlen auf, (Jes. 34, 13. 14. Matth. 4, 1. Luc. 11, 24. 1 Sam. 18.); sie wohnen in dem Menschen vor der Taufe; anfänglich lehrte man nur, in den Heiden, hernach auch in den Kindern christlicher Eltern. Dies gab zur Entstehung des Exorcismus Anlaß. [S. Döderlein Disp. de redemtione a potestate diaboli, (Altorf. 1774. 4., in seinen Opuscul. theolog., Ienae 1789. 8. Töllner's Abhandlung: Die Lehre von den Versuchungen des Teufels ist nicht praktisch, in Theol. Untersuch. Th. 1. St. 2.; und: Man muß auch dem Teufel nicht zu viel aufbürden, Bremen 1776. 8. (Der Verfasser ist Dr. Runge, Prediger in Bremen.)] Indem man aber diesen falschen Vorstellungen und abergläubigen Meinungen entgegen arbeitete, verfielen viele wieder in den

den entgengesetzten Fehler, läugneten die Macht und den Einfluß der bösen Geister ganz, und erklärten die ihnen entgegenstehenden biblischen Stellen willkührlich nach ihrem selbst ersonnenen Systeme. Und da man sich dies nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, bey dieser Lehre besonders, zuerst erlaubt hatte, so trug man diese Verfahrungsart nun auch bald auf andere biblische Lehren über, die man gern losseyn wollte.

II. Bemerkungen über die im neuen Testamente enthaltenen Lehren und Ausdrücke von der Gewalt und den Wirkungen der bösen Geister, und wie sie nach Anleitung der Bibel selbst erklärt werden müssen. [Vergl. M. §. 8. — 12. p. 90 — 93.] Der Hauptbegriff, der ehedem von den bösen Geistern schon unter den Juden herrschte, und den auch die Schriftsteller neuen Testaments aufgenommen und auctorisirt haben, ist der, daß sie Urheber und Beförderer des Bösen unter den Menschen sind. Joh. 8, 44. Sie gehn hiebey von folgenden Lehren aus: 1) Gott ist zwar Oberherr über alles; besonders aber ist er liebevoller Vater, Wohlthäter und Schutzherr derer, die ihn treu verehren, seinen Vorschriften folgen und ihm im Verhalten nachahmen. Unter diesen hat er sein Reich, sie sind Bürger und Kinder Gottes, d. i. solche, die ihn ehren, lieben und ihm folgen, wie gehorsame Kinder dem Vater, und die er daher auch wieder liebt, wie ein guter Vater seine folgsamen Kinder. Da er nun ehedem die Israeliten besonders erkoren hatte, richtige Gotteserkenntniß und Sittlichkeit unter ihnen zu verbreiten und andere große Absichten durch sie auszuführen, so heißen sie besonders sein Volk, seine Kinder, und Er ist ihr König und Vater. Dies tragen die Schriftsteller des neuen Testaments mit Recht auf die Christen über; diese treten an die Stelle der Israeliten und erhalten die Rechte derselben. Unter ihnen hat Gott nun besonders sein Reich; sie sind sein Haus, seine Familie; er ist ihr Vater und Berather; er sorgt auch für sie durch seine unsichtbaren guten Engel oder Geister, die Diener und Werkzeuge seiner Vorsehung sind. — Der übrige große Haufen der Menschen, (κοσμος, wegen der Menge, und σκοτος, wegen der Unwissenheit und Sittenverderbniß genannt,) ist dagegen auch nicht ohne ein gleichfalls unsichtbares Oberhaupt. Ihn beherrschen die feindselig gegen Gott gesinnten Geister und deren Oberherr, der Teufel. Dem gehorchen sie, dessen Kinder sind sie, und gehören zu seinem Reich, Joh. 8, 44. Von allen denen also, die ihren bösen Begierden und Lüsten folgen, die der Sünde dienen, und Gottes Willen widerstreben, heißt es, sie gehorchen dem Teufel, oder stehn unter seiner Herrschaft, weil sie seinem Willen gemäß handeln und ihm nachahmen. Daher stehn die Heiden, denen es an richtiger Gotteserkenntniß und Sittlichkeit fehlt, unter seiner Herrschaft. Es ist also hier vornehmlich eine mora=

moralische Oberherrschaft, die sich auf Aehnlichkeit im Verhalten, in Sitten und Denkart gründet. Damit ist nun aber 2) noch eine andere Lehre sehr genau verbunden. Da der Satan Gottes Absichten entgegenarbeitet und lauter böses stiftet, so wird er auch als Verführer der ersten Menschen, und folglich als Urheber der Sünde unter den Menschen und aller übeln Folgen derselben beschrieben, Weish. 2, 24., und überhaupt als der größte Menschenfeind, daher ὁ ἐχθρος, ἀνθρωποκτονος. [S. M. p. 92. §. 11.] Hienach erklärte man 1 Mos. 3., und dieser Erklärungsart folgen allerdings auch die Schriftsteller des neuen Testaments, Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 8. Offenbar. 12, 9. Seit der Zeit werden die Menschen mit einer starken überwiegenden Neigung und Hang zur Sünde geboren, Röm. 7, 23. vergl. mit Cap. 5, 12. 19. Alles dasjenige nun, was als Folge dieser Versündigung, (wozu der Teufel die ersten Menschen verführt hatte,) angesehn wird, rechnen sie zum Reich des Satans, und schreiben es dessen Wirkung und Einfluß zu; auch in solchen Fällen, wo er nicht unmittelbar gewirkt hat, nicht unmittelbar selbst thätig und geschäftig gewesen ist. Daher werden alle Irrthümer vorzugsweise in der Religion, Unsittlichkeit, Betrug und was sonst Gott mißfällig ist, ihm auch da zugeschrieben, wo er es nicht unmittelbar und gleichsam persönlich gewirkt hat; darum, weil er doch der erste Urheber ist, weil es durch ihn zuerst veranlaßt ist; so wie im Gegentheil alles diesem Uebel entgegenstehende Gute Gott zugeschrieben wird, auch da, wo Gott es nicht unmittelbar gewirkt hat, sondern weil es seinem Willen gemäß ist und aus den von ihm gemachten weisen Anstalten folgt. Also alles, was zum moralischen Uebel gehört, zu dessen Ursache und übeln Folgen, auch alle böse Menschen, (ὁ σκοτος, ὁ κοσμος,) gehört zum Reiche des Satans. [S. M. p. 91. Num. 1.] Alle Fromme hingegen und alles sittlich Gute, und dessen Ursachen und heilsame Folgen, gehört zum Reich des Lichts oder Gottes und Jesu Christi. S. die Stellen daselbst. Daraus erhalten nun folgende einzelne biblische Vorstellungsarten und Ausdrücke Licht: (1.) Als ein wichtiger Beweis des großen Menschenverderbens erscheint die unter den Menschen herrschende Unsittlichkeit und Verbreitung der falschen Gottesdienste. Daher beherrschen die bösen Geister die Menschen im Götzendienste, und sind die Herrscher und Götter der heidnischen Welt. Eph. 2, 2. ἀρχων ἐξουσιας (Heerführer) του ἀερος, der Finsterniß, (ἀηρ, tenebrae, Hom. Od. IX, 144. Virgil. aëre sepsit), d. i. der verfinsterten heidnischen Welt, wegen der Unwissenheit und Irrthümer. So Cap. 6, 12. κοσμοκρατορες του σκοτους του αἰωνος τουτου, und gleich darauf sagt der Apostel: die bösen Geister wären ἐνεργουντες ἐν υἱοις της ἀπειθειας. Im dritten Vers erwähnt er dann auch die ἐπιθυμιας σαρκος, (Lüste, die aus der Sinnlichkeit entstehn und uns zur Unsittlichkeit verleiten). In eben dem Sinne wird er genannt:

θεος του αἰωνος τουτου, der den Verstand der ἀπιστων verblende, 2 Cor. 4, 4., und ἀρχων του κοσμου, Joh. 12, 31. auch Cap. 16, 11.; und Heidenthum, Irreligiosität und Unsittlichkeit heißt ἐξουσια του σατανα, Apostelgesch. 26, 18. Die christliche Religionsgesellschaft aber, welche die Absicht hat, uns zu frommen Menschen und Bürgern des Reichs der Seligen zu erziehn, heißt βασιλεια του υἱου θεου, Col. 1, 13. (2.) Christus kam in die Welt, um das durch des Teufels Verführung entstandene Unglück und Zerrüttung wieder aufzuheben, und den Menschen den Weg zur gottseligen Rechtschaffenheit und wahren Glückseligkeit zu zeigen. Dies heißt 1 Joh. 3, 8. ἐφανερωθη — ἱνα λυσῃ τα ἐργα του διαβολου; Col. 2, 15. er habe über ihn gesiegt und triumphirt. Werke des Teufels ist Sünde, und alles, wodurch Sünde und Unglauben veranlaßt und befördert wird. Wo Sünde und Unseligkeit als Folge der Sünde herrschen, da regiert der Satan. Johannes sagt am angeführten Orte: ὁ ποιων την ἁμαρτιαν, ἐκ του διαβολου ἐστι. Daher lehrt die heilige Schrift, daß er unter den ungläubigen Juden und Christen eben so wohl als unter den Heiden herrsche, Joh. 8, 44. (3.) Alle Hindernisse, die der Ausbreitung des Christenthums und der durch dasselbe beabsichtigten Heiligung und Frömmigkeit entgegenstehn, alle Verführungen, alle Verfolgungen der Christen, und die sämmtlichen dem Christenthum nachtheiligen Bemühungen werden als Werke des Teufels angesehn, und die Feinde des Christenthums sind seine Werkzeuge. [M. p. 91. not. ad §. 9.] Daher, als Judas den teuflischen Entschluß faßte, (wie wir sagen würden,) Christum zu verrathen, heißt es: der Teufel fuhr in ihn, (bemächtigte sich seiner,) Joh. 13, 2. 26. Vergl. über den Ananias Apostelgeschichte 5, 3. Auch die Stelle Ephes. 6, 10 f. handelt von Verfolgungen und Bemühungen, die Christen zu verführen. Ingleichen 1 Petr. 5, 8. 9., wo ausdrücklich παθηματα erwähnt werden. Die Feinde der Christen sind seine Werkzeuge, durch die er Leiden über die Christen bringt, um ihnen zu schaden und sie zum Abfall und Unglauben zu verleiten. Auch die innern Spaltungen, Streitigkeiten, Irrthümer unter den Christen selbst sind sein Werk, er hat Antheil daran; 2 Cor. 2, 11. Cap. 11, 13 — 15. διακονοι σατανα. Der Unglaube bey einzelnen Menschen, Luc. 22, 31., und alle grobe Laster und Vergehungen. (4.) Der Tod und alles übrige Unglück, das Folge und Strafe der Sünde ist, wird gleichfalls dem Teufel zugeschrieben, und gesagt: daß es durch ihn in die Welt gekommen sey. Weish. 2, 24. Joh. 8, 44. und Hebr. 2, 14. In letzterer Stelle heißt er Gewalthaber des Todes (ὁ κρατος ἐχων του θανατου). Hiebey liegt das Bild vom Todesengel (Asmodi, Samael) zum Grunde. — Da auch Krankheiten Folgen und Strafen der Sünden seyn können, so werden auch diese oft als Werke des Teufels vorgestellt. Gleich-

wohl

wohl kann man doch selbst nach andern biblischen Stellen den Teufel nicht als den unbeschränkten und von Gott unabhängigen Würger der Menschen ansehn, da die Schrift selbst deutlich versichert, daß Gott allein Gewalt habe über Leben und Tod der Menschen, daß Er ihn selbst verhänge, und daß alle Schicksale derselben in seiner Hand stehn. Es liegt also hiebey oft eine bildliche und uneigentliche Vorstellung zum Grunde. Nämlich in so fern der Satan als erster Verführer der Menschen gedacht wird, der Tod und Unglück über das Menschengeschlecht gebracht hat: so wird er oft als Urheber des Todes und Unglücks bey einzelnen Menschen beschrieben. Doch lehrt aber die heilige Schrift auch deutlich, daß Gott in einzelnen Fällen und zu gewissen Zeiten den bösen Geistern mehr Macht gestattet habe, als sonst gewöhnlich, aus eben den weisen Ursachen, warum Gott auch andere Uebel bisweilen in der Welt geschehn läßt, um gewisse heilsame Zwecke zu erreichen, die sonst nicht hätten erreicht werden können. (5.) Die bösen Geister aber richten, nach der Lehre der heiligen Schrift, mit allen ihren Bemühungen nur dann erst etwas zum Schaden der Menschen aus, wenn diese in der Gesinnung ihnen ähnlich sind, wenn sie der Sünde nachhängen und ergeben sind; sonst nicht. S. 1 Joh. 5, 18. C. 3, 8. Joh. 8, 44. Christus hat den bösen Geistern ihre Macht genommen, sie besiegt, d. i. sie unschädlich für die an ihn Glaubenden gemacht: und das ist geschehn, indem er uns theils von der Strafe, theils von der Macht und Herrschaft der Sünde befreyet hat, (jenes durch seinen Tod, dieses durch seinen Unterricht und sein Beyspiel). Wer also nach seiner Vorschrift und unter seiner Leitung vor Sünden sich hütet, oder für begangene Sünden begnadigt wird, der ist sicher vor aller Nachstellung und Verführung der bösen Geister, 1 Joh. 5, 18. Dieselben Verwahrungsmittel, die uns die heilige Schrift gegen Sünde und Laster empfiehlt, haben wir auch gegen die bösen Geister; keine andern, als diese, (Gebete, Glauben an Christum, heilsamen Gebrauch der Vorschriften Christi, Wachsamkeit). S. Ephes. 6, 11 — 18. 1 Petr. 5, 8 f. Jac. 1, 14. C. 4, 7. [M. p. 93. n. 6.] Die Entschuldigung also: man sey vom Teufel verführt worden, und also ohne Schuld, ist immer ungegründet, selbst dann, wenn man in diesem Falle beweisen könnte, daß die Gelegenheit zur Sünde wirklich vom Teufel gegeben sey. Denn diese Gelegenheit findet er, nach der Lehre der heiligen Schrift, nur dann, wenn die Beschaffenheit unsers Herzens fehlerhaft ist. 1 Cor. 7, 5. Nur dann, wenn der Mensch den bösen Begierden seines Herzens nicht widersteht, (Jac. 1, 14.), hat er die Empfänglichkeit für die Versuchungen, mögen sie nun vom Teufel oder von einer andern Seite herkommen. Es ist also immer eigne Verschuldung.

Fortsetzung.

Von der Gewalt des Satans über die Körper der Menschen und über die Körperwelt überhaupt. §. 65. u. 66.

§. 65.

Von den leiblichen Besitzungen.

I. Man theilt die Besitzungen (Einwirkungen des Satans) in geistliche (spirituales) und leibliche (corporales) ein. Von jenen §. 64.; von diesen hier. Was versteht man darunter, und woher ist der Ausdruck? Ursprünglich, da diese Idee zuerst entstanden, nahm man es ohne Zweifel von einer wesentlichen Einwohnung im menschlichen Leibe. Man glaubte, ein Wesen, das in dem menschlichen Körper wirke, müsse demselben ganz nahe seyn, und substantiell darin wohnen, etwa wie die Seele im Körper, ohne daß man weiter recht deutliche und bestimmte Begriffe damit verband. Hernach verfeinerte man den Begriff allmählich, und wollte gerade nicht eine eigentliche substantielle Einwohnung des Teufels darunter verstanden wissen, sondern nur dies damit anzeigen, daß er kräftig auf solche menschliche Leiber wirke und sie nach seinem Willen regiere und mißhandle. Im neuen Testamente kommt zwar der Ausdruck vor: σαταvας εἰςηλϑεν εἰς τινα (Ἰουδαν), Joh. 13, 26., aber da ist von einer obsessione spirituali (Einwirkung auf den Geist) die Rede, (§. 64.); gewöhnlich ist der Ausdruck: ἐχειν δαιμονιον, δαιμονιζεσϑαι, u. dergl.; aber der Ausdruck Besitzung findet sich im neuen Testamente nicht, obgleich Josephus (Ant. VI, 11.) schon πονηρα πνευματα και δαιμονια ἐγκαϑεζομενα (insidentia) erwähnt, und (Bell. iud. VII, 6.) πνευματα ἐνδυομενα (induentes se s. ingredientes). Die deutschen Ausdrücke Besitzung und besitzen sind wörtliche Uebersetzung von den lateinischen obsessio und possessio, obsidere und possidere, die zuerst bey den lateinischen Kirchenvätern und Scholastikern davon vorkommen. Obsidere ist so viel als occupare, implere, (Cic. corporibus omnis obsidetur locus); dann wird es uneigentlich auf den Redner übergetragen,

der

der sich seiner Zuhörer bemächtigt, sie ganz für sich und seine Meinung einnimmt, (obsidet ac tenet auditorem, Cic. Orat. 62,). — Possidere ist auch: tenere, in potestate sua habere (bemächtigen, fesseln). So sagt Plinius (H. N. XXX, 1.) von der Magie, possideri eâ hominum sensus vinculis, sie habe sich der menschlichen Gemüther wie durch Fesseln bemächtigt, habe sie ganz in ihrer Gewalt, beherrsche sie völlig. Eben daselbst: „Gallias possedit magia", weil sie da sehr herrschend und eingewurzelt war. Man gebrauchte daher auch den Ausdruck: possessum esse, von hartnäckigen und tiefgewurzelten Krankheiten, wie Aurelianus, (Arzt in Afrika am Ende des zweyten Jahrhunderts,) von der Epilepsie: passione possessum esse. Diesen Sprachgebrauch trug man nun besonders auf die Krankheiten über, die man als Wirkung der Dämonen ansah. Am ähnlichsten ist der Ausdruck Luc. 13, 16. von der kranken Frau, die der Satan gefesselt (ἐδησε) hatte, und Apostelg. 10, 38. καταδυναστευομενοι ὑπο του διαβολου.

II. Allgemeine Uebersicht der Geschichte dieser Lehre von leiblichen Besitzungen böser Geister, unter den alten heidnischen Griechen, unter den Juden und Christen.

1) Den Glauben an Besitzungen böser Geister findet man auch bey mehrern heidnischen Nationen älterer und neuerer Zeiten. Der Ursprung dieser Idee ist bey ihnen im Allgemeinen wohl darin zu suchen, daß der ungebildete Mensch alles, wovon er keine Ursache anzugeben weiß, sonderlich wenn es etwas Ungewöhnliches und Außerordentliches ist, der unmittelbaren Wirkung einer Gottheit, oder doch eines andern Geistes, der mächtiger als die Menschen sey, zuschreibt. Das Gute und Erwünschte der Art hält er für unmittelbare Wirkung guter Geister, das Gegentheil aber schreibt er der Einwirkung böser Geister zu. (Vergl. §. 58. II, 1.) Daher wurden nun die bösen Geister häufig als Urheber der Krankheiten überhaupt gedacht, besonders aber derjenigen, bey denen ungewöhnliche, außerordentliche und unerklärbare Zufälle waren. Man hielt sie für Wunderkrankheiten, die von einem bösen Gott oder andern bösen Geiste unmittelbar hervorgebracht würden, weil keine menschliche Kunst etwas dagegen ausrichten konnte, und wollte sie daher auch auf miraculöse Art heilen. So urtheilte man bey mehrern Nationen von der Melancholie und Raserey, ingleichen von den sämmtlichen Nervenkrankheiten, die mit ungewöhnlichen fürchterlichen Zufällen begleitet sind, als Krämpfen, Fallsucht, Mondsucht, u. dergl. Eben diese Meinungen herrschten auch unter den Griechen. Dies erhellt aus den Schriften der alten griechischen Aerzte, Hippokrates, 400 Jahr vor Christi Geburt, (περι της ἱερης νοσου,) Galen, Aretäus von Cappadocien, von denen einige Stellen sich finden bey Wetstein, (N. T. T. I.

p. 282 s.). Daher hieß denn selbst im gemeinen Redegebrauch der Griechen δαιμονᾳν, κακοδαιμονᾳν und δαιμονιον ἐχειν, so viel als μαινεσθαι, z. B. bey Xenophon, Aristophanes, und selbst im neuen Testamente, als Joh. 7, 20. Cap. 10, 20. 21. — In den ältesten Zeiten schrieben die Griechen dergleichen Krankheiten einer feindselig gesinnten Gottheit zu, die sie wirke. So heißt es einmal im Homer, Od. V. 396. ἐχραε στυγερος δαιμων, er packt, greift wüthend an. Als aber späterhin die Lehre von den Mittelgeistern unter den Griechen aufkam, und diese δαιμονες genannt wurden, (Halbgötter, Heroen und andere abgeschiedene Seelen, s. §. 58.), so wurden diese als Urheber solcher Uebel angesehn, und zwar nicht bloß vom Volk, sondern auch viele Philosophen nahmen diese Ideen in ihre Systeme auf, und machten Theorien darüber, als die neuen Pythagoräer und Neuplatoniker, vorzüglich in Aegypten, vor und nach Christi Geburt. Die griechischen Aerzte aber, die diese Krankheiten zum Theil natürlich erklären zu können glaubten, verwarfen diese Meinung als abergläubig. So Hippokrates, Galen, u. A., und mit ihnen auch mehrere Philosophen. — Origenes (Comment. in Matth. 17.) sagt, daß die Aerzte seiner Zeit an die Besitzung nicht glauben wollten. Gleichwohl behielten sie die davon üblichen Volksausdrücke bey: δαιμονιζεσθαι, δαιμων εἰςερχεται, ἐξερχεται, ἐκβαλλεται, θειαι νοσοι, eben so, wie wir auch thun, wenn wir von Alpdrücken, Mondsucht und dergl. reden.

2) Uebersicht der Geschichte der Lehre von leiblichen Besitzungen unter der jüdischen Nation. (1.) Im ganzen alten Testamente finden wir nichts deutlich davon erwähnt, weder in den ältern Schriften, noch in den nach dem babylonischen Exil geschriebenen. Zwar findet man oft, daß gesagt wird, daß gewisse Krankheiten oder Todesfälle von Gott verhängt würden, oder durch seine Engel, oder auch durch böse Engel (Unglücksboten) von ihm gesandt. (S. §. 58.) Aber das alles ist nicht der Begriff von eigentlich teuflischen Besitzungen, wie wir ihn später bey den Juden finden. Doch ist eine Stelle, die einige hieher gezogen haben, vom Saul, 1 Sam. 16, 14 — 23., wo ein böser Geist erwähnt wird, der über ihn gekommen sey. Aber es ist hier kein moralisch böses Wesen gemeint, also nicht der Begriff der spätern Juden von Teufelsbesitzung. Denn er heißt böser Geist Jehovah's, (den Jehovah sendet,) im Gegensatz des guten Geistes Jehovah's, der nach V. 13. über David kam, und vormals auch über Saul selbst, nach Cap. 10, 10. Durch diesen erhielt er hohen, königlichen Sinn und Muth zu großen gottgefälligen Thaten, jener aber war ein Unglücksbote; Jehovah verhängte Trübsinn und Schwermuth über ihn, die endlich in völlige Raserey bey ihm überging. —

Auch

Auch in den griechischen Apokryphen, die vor Christi Zeiten geschrieben sind, findet man nichts von Besitzungen; kurz, bis auf Christi Zeiten hin keine Spur davon unter ihnen. (2.) Ganz besonders aber zeichnet sich hier das Zeitalter Jesu und seiner Apostel in der Geschichte aus. Denn in diesem Zeitraume gab es in Judäa und Galiläa sehr viele Kranke, deren Krankheiten für Wirkungen böser Geister von den dortigen Juden fast allgemein, (nur etwa die Sadducäer ausgenommen,) gehalten wurden. Es ist auffallend, daß wir dies weder in dem Zeitalter vorher dort so finden, noch auch, wenigstens in dem Grade, in spätern Zeiten. Aus dem neuen Testamente sehn wir, daß Jesus und hernach auch seine Apostel viele dieser Krankheiten geheilt haben, und daß Jesus sich über die Ursache dieser Krankheiten nie erklärt hat, als gerade eben so, wie damals auch die übrigen Juden in Palästina darüber dachten, worin auch die Apostel und Evangelisten ihrem Lehrer folgen, weil ihnen nie der Gedanke einkam, etwas besser wissen zu wollen, als er. Wir sehn zugleich aus dem neuen Testamente, daß die Pharisäer sich auf Heilung dieser Krankheiten einließen, und wenigstens Versuche damit machten. Vergl. Matth. 12, 27. Daß diese Thatsachen ihre Richtigkeit haben, nämlich a) daß es damals besonders viele solche Kranke in dortigen Gegenden gegeben habe, b) daß man sie in Palästina fast allgemein für Besessene vom bösen Geiste gehalten habe, und c) daß daher mehrere Exorcisten auftraten, besonders unter den Pharisäern, bestätigen auch die Zeugnisse des Josephus, als Ant. VIII, 2. Nur einige Juden, die für einsichtsvoller und aufgeklärter gehalten seyn wollten, als der große Haufe, läugneten entweder die Besitzung, und selbst das Daseyn böser Geister gänzlich, (als die Sadducäer in Palästina), oder sie nahmen die Meinung der spätern Griechen (Num. 1.) an, nach welcher die Dämonen, die in den Menschen wohnten, nicht für böse Engel, sondern für andere Mittelgeister, für abgeschiedene Seelen u. dergl. gehalten wurden. Dies thaten besonders mehrere gelehrte griechische Juden, die Philosophen nach der Mode seyn wollten. So auch Josephus (B. J. VII, 6.): *τα καλουμενα δαιμονια — πονηρων εστι ανθρωπων πνευματα.* (3.) Bey den Juden der folgenden Zeit, nach dem zweyten Jahrhundert, ist unter vielen immer die Meinung herrschend geblieben, daß es nicht nur ehedem wahre Besessene gegeben habe, sondern daß auch noch dergleichen Besitzungen bisweilen vorkämen. Doch haben andere Rabbinen das letztere geläugnet, z. B. Maimonides; und einige haben sich mit den Sadducäern ganz für den Adämonismus erklärt. [S. Wetstein an der angeführten Stelle, Num. 1.]

3) Unter den Christen vom zweyten Jahrhundert an:

(1.) Die ältesten christlichen Lehrer vom zweyten Jahrhundert sind darin einig, daß die Dämonischen im neuen Testamente wirklich Besessene gewesen wären, weil Christus sie ausdrücklich dafür erklärt habe, als selbst Origenes. Uebrigens glaubten sie auch, daß es noch zu ihren Zeiten Teufelsbesessene geben könne, und wirklich gebe, obgleich kein hinlänglicher Grund da ist, diejenigen Kranken vom zweyten Jahrhundert an, die sie für Besessene hielten, wirklich dafür anzuerkennen. Indessen da man dies glaubte, so gab es auch Exorcisten unter den Christen, die den Teufel im Namen Jesu beschworen (ἐξορκίζειν), auszufahren, dergleichen nachher auch bey mehrern Gemeinen als ordentliche Kirchendiener angestellt, und mit zum Clerus gerechnet wurden. — Unter den christlichen Lehrern des zweyten und dritten Jahrhunderts gab es viele Neuplatoniker. Diese trugen viel zur Verbreitung dieser Meinungen von fortdauernden Besitzungen bey; und diese Gelehrten nahmen dann auch ganz die philosophische Theorie der Neuplatoniker an, daß sie nämlich unter den Dämonen nicht böse Engel, sondern ψυχας ἀποθανοντων verstanden, (gerade wie Josephus,) wie schon Justinus d. M. (Apol. II.). S. oben Num. 1. Doch wurde diese Meinung nicht allgemein; und nach und nach verlor sie sich auch unter den Gelehrten, nachdem das Ansehn der neuplatonischen Philosophie aufhörte. Indessen der Glaube an die Fortdauer wirklicher Teufelsbesitzungen blieb immer noch herrschend in der orientalischen und occidentalischen Kirche; und in der letztern finden wir ihn auch bey den Scholastikern. Zu keiner Zeit aber war der Glaube an noch jetzt fortdauernde Besitzung und Einwirkung der bösen Geister im Abendlande allgemeiner, als vom Ende des funfzehnten bis in die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts. Wir finden daher, daß auch Luther, Melanchthon und die übrigen ersten Theologen beider protestantischen Kirchen eben dieser Meinung folgten, daher sie dann von ihren Schülern fortgepflanzt wurde.

(2.) Aber um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts fing man an, die Meinung von Teufelsbesitzung und überhaupt von der noch fortdauernden Gewalt der bösen Geister, insonderheit über die Körperwelt, zu bezweifeln und zu bestreiten, und dazu trug anfangs die mehrere Verbreitung der Grundsätze der Cartesianischen Philosophie das meiste bey. Um das Jahr 1676 machten in England, und hernach auch in Frankreich, einige in öffentlichen Schriften den Anfang damit. Allein eigentliche Epoche machte hier der Cartesianer Balthasar Becker, ein Prediger zu Amsterdam, in seiner holländischen Schrift: Die bezauberte Welt, Leuwarden 1690, 4. (Deutsch von Schwager, mit Semler's Vorrede und Noten, Leipzig 1781 u. 82, 8.). Dies Buch machte großes Aufsehn, und Becker wurde sehr darüber ver-

verfolgt. Das Daseyn der bösen Geister läugnete er nicht; aber ihre Wirkungen auf die Menschen, und folglich auch alle Teufelsbesitzungen, selbst die im neuen Testamente dafür erklärten. Diese Behauptungen fanden im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts vielen Beyfall in England und den Niederlanden, und sie wurden nun besonders von mehrern Arminianern angenommen und vertheidigt, als von Wetstein, le Clerc, u. A. Aber die deutschen und holländischen protestantischen Theologen verwarfen sie durchgängig noch in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, selbst Thomasius wollte Beckern darin nicht beytreten. — Semler war unter den deutschen protestantischen Theologen der erste, der die Becker'schen Behauptungen mit einigen Modifikationen annahm und die Besessenen im neuen Testamente für lauter natürliche Kranke erklärte, in der Disp. De daemoniacis, quorum in N. T. fit mentio. Hal. 1760, und ausführlicher: Untersuchung der dämonischen Leute, Halle 1762, und in andern Schriften. Anfangs entstand großes Aufsehn und viel Streit darüber; nach und nach aber ist diese Meinung immer gewöhnlicher und endlich beynahe die herrschende unter den gelehrten Theologen der protestantischen Kirche geworden. Doch haben einige, auch der neuen Zeit, sich dahin erklärt, daß die Sache noch nicht als abgemacht anzusehn sey, und die Akten darüber noch nicht geschlossen wären. In der englischen Kirche hat eben diese Behauptung gleichfalls viel Vertheidiger gefunden. Eine Hauptschrift ist Hugo Farmer's Versuch über die dämonischen Leute, Uebersetz. Berlin 1776, 8. In der römischen Kirche ist die ältere Meinung sowohl über die Besessenen im neuen Testamente als auch über die Fortdauer der Besitzungen die gewöhnliche und öffentliche unter den Theologen geblieben, durch den größten Theil des achtzehnten Jahrhunderts. Doch in den letzten Jahrzehenden haben sich auch in dieser Kirche viele Theologen für die in der protestantischen Kirche jetzt herrschenden Meinungen erklärt. In dem letzten Viertheil des achtzehnten Jahrhunderts kam die Sache bey Gelegenheit der Schröpfer'schen und Geßner'schen Geisterbeschwörungen in der protestantischen und katholischen Kirche Deutschlands von neuem in Bewegung; es erschienen viele Schriften dafür und dawider, besonders, da einige protestantische Theologen, als Crusius und Lavater, behaupteten, daß auch jetzt noch Besitzungen und Geisterbeschwörungen statt finden könnten, und wirklich bisweilen statt fänden. Das Resultat der Untersuchung fiel bey den Unbefangenern und Gemäßigtern dahin aus, daß, wenn gleich Gott ehedem teuflische Besitzungen aus besondern Ursachen und zu gewissen Zwecken zugelassen habe, doch nicht erweislich dargethan werden könne, daß jetzt noch dergleichen statt fänden, und daß keine untrüglichen Kennzeichen vorhanden wären, woran man jetzt teuflische Krankheiten

heiten von den bloß natürlichen mit Sicherheit unterscheiden könne.

III. Bemerkungen über die im neuen Testamente erzählten teuflischen Besitzungen.

1) Jetzt ist die gewöhnliche Behauptung, daß alle diese Krankheiten nicht als von einem bösen Geiste gewirkt angesehn werden müßten, sondern daß sie alle aus natürlichen Ursachen entstanden wären, ob es gleich die herrschende irrige Meinung der Juden damaliger Zeit gewesen sey, daß sie von bösen Geistern herrührten, und nach dieser Meinung hätten sich auch Jesus und seine Apostel gerichtet. Die Alten, sagt man, hätten viele gewiß natürliche Krankheiten aus Mangel pathologischer Kenntnisse für dämonisch gehalten, und es sey auch hier der Fall. Christus und seine Schüler wären keine theoretischen Aerzte gewesen, und ihr Beruf habe es gar nicht mit sich gebracht, die Menschen von den wahren Ursachen der Krankheiten zu belehren. Man glaubt durch diese Wendung vielen Schwierigkeiten zu entgehn, und Christum von dem Verdacht der Theilnahme an abergläubigen Meinungen zu befreyen. Aber man häuft dadurch neue noch weit größere Schwierigkeiten, wie wir Num. 2. sehn werden. Die Sache ist also noch gar nicht so weit, um entscheidend darüber abzusprechen. An sich läßt sich nicht darthun, daß es dergleichen nie habe geben können; und daraus, daß es dergleichen Kranke jetzt nicht gebe, kann man nicht schließen, daß dergleichen nie gewesen wären. Es kann allerdings auch eine und dieselbe Krankheit, z. B. fallende Sucht, das eine Mal aus natürlichen Ursachen entstehn, ein anderes Mal könnte sie von einem bösen Geiste gewirkt seyn. Das Gegentheil hievon kann niemand beweisen. Auch ist es ja möglich, daß die Vorsehung Ursache gehabt hat, vordem etwas zuzulassen, was jetzt nicht mehr geschieht, um dadurch gewisse Zwecke zu erreichen, die auf diesem Wege damals am besten erreicht werden konnten. S. Num. 3.

2) Bey der Behauptung, daß im neuen Testamente wirkliche Teufelsbesitzungen erzählt werden, sind Schwierigkeiten. Es kann uns manches darin dunkel und unerklärlich scheinen, aber bey der entgegengesetzten sind sie noch ungleich größer, wenn man nämlich dabey doch theils das Ansehn Jesu als Lehrer, besonders als göttlicher Lehrer und höchster göttlicher Gesandter, (wofür er sich selbst immer erklärt hat,) anerkennen und aufrecht erhalten will, theils wenn man es dabey auf sich nehmen will, seinen rein sittlichen Charakter zu vertheidigen. Man sieht die Sache gewöhnlich jetzt viel zu einseitig an; und ich halte es recht eigentlich für Pflicht des christlichen Theologen und für Bedürfniß unsers Zeitalters, allen solchen einseitigen Ansichten in Religionssachen freymüthig entgegenzuarbeiten, unbekümmert,

wie

wie es von der Menge aufgenommen und beurtheilt werde, wenn nur bey einigen der beabsichtigte Zweck jetzt oder künftig erreicht wird; und dies wird nicht ausbleiben. Also zur Sache. Das ist unläugbar, a) daß Jesus selbst diese Krankheiten für Wirkungen böser Geister erklärt, er selbst giebt nie nur auf entfernte Art zu verstehn, daß er darüber anders denke, auch selbst nicht in den geheimen Privatgesprächen mit seinen Schülern, und selbst da nicht, wo er in dem Falle war, daß er der gewöhnlichen Behauptung hätte widersprechen müssen, wenn er selbst anderer Meinung gewesen wäre. Matth. 8, 28—32. Cap. 17, 19. 21. Luc. 10, 17 — 21. Matth. 12, 28. 29. Nun wird es auch nicht befremden, b) daß seine Apostel und übrigen Jünger seiner Meinung hierin immer beygetreten sind; und der Augenschein lehrt, daß die Evangelisten selbst diese Krankheiten für wirklich dämonische gehalten haben. (Vergl. Matth. 8, 28 f.) Jesus selbst und seine Apostel würden zwar, wenn sie diese Behauptung für einen Irrthum gehalten hätten, kein Bedenken getragen haben, dies zu bekennen, wenn es damals auch gefährlich unter den Juden gewesen wäre, (denn diese Gefahr achteten sie gewöhnlich in solchen Fällen nicht); aber es war damals nicht einmal gefährlich, die Teufelsbesitzung zu bezweifeln, oder wohl gar zu läugnen. Dies that ja die ganze ansehnliche Sadducäersekte, der die meisten Vornehmen und Großen in Palästina anhingen, die noch überdies das Daseyn aller guten und bösen Engel gänzlich läugnete, und deshalb dennoch unbeunruhigt und unverfolgt blieb unter ihren Glaubensgenossen. Die ganze Accomodationsmethode aber, die mehrere Jesu und den Aposteln angedichtet haben, besteht schlechterdings nicht mit den Grundsätzen der reinen Moral, die sie selbst predigten; daher diese auch jetzt von mehrern mit Recht ganz verworfen wird. In andern ähnlichen Fällen handelte Jesus immer nach entgegenstehenden Grundsätzen und richtete sich nach den falschen Meinungen nicht. — Es concentrirt sich also alles auf folgende Hauptpunkte: (1.) Wer Jesum für einen bloß menschlichen, aber doch für einen nach den reinsten sittlichen Grundsätzen handelnden Lehrer hält, der muß annehmen, er habe das, was er so oft ausdrücklich behauptet, auch wirklich im Herzen geglaubt. Nur so kommt keine Schuld auf seinen sittlichen Charakter. — Wer nun so von Jesu urtheilt, der wird sich nicht für verbunden halten, es bloß darum auch für wahr zu halten, weil Er es dafür hielt. Denn als bloß menschlicher Lehrer könnte er aus Mangel der Einsicht wie jeder andere Mensch geirrt, und eben daher andern diesen Irrthum beygebracht oder sie darin bestärkt haben. (2.) Wer aber Jesum für einen untrüglichen göttlichen Lehrer hält, (im vollen und eigentlichen Sinne des Worts,) wie ihn das neue Testament für einen solchen erklärt, der muß, wie in allen Stücken, so auch hier, seinem Urtheile beytreten, und er

muß

muß den Muth haben, dies auch zu bekennen, gesetzt auch, daß er noch so viele Schwierigkeiten bey der Sache fände, und daß alle philosophischen Schulen und alle Aufgeklärten widersprächen, und alle Spötter ihn mit Schmach und Hohngelächter empfingen. (3.) Um aber der drückenden Verlegenheit zu entgehn, in die sich viele durch dies beschwerliche Dilemma versetzt sehn, wählen sie die Ausflucht, daß sie zwar zugestehn, daß Jesus ein rechtschaffener Mann und achtungswerther Lehrer sey, nur für einen solchen göttlichen Lehrer wollen sie ihn nicht anerkennen, auf dessen bloße Auctorität hin man so etwas anzunehmen habe. Wer aber consequent seyn will, kommt hiebey in großes Gedränge. Denn bey jeder Gelegenheit erklärt sich Jesus selbst auf das entscheidendste für einen untrüglichen göttlichen Lehrer, dessen Aussprüche Wahrheit wären und dessen bloßes Wort man glauben müsse. Ist dieses aber nicht so, wie er es versichert, so entsteht wieder folgendes Dilemma: Entweder Jesus ist selbst nicht überzeugt gewesen, daß er das sey, und hat es doch ausdrücklich behauptet; dann ist er kein rechtschaffener Mann mehr: oder er hat sich dies nur eingebildet; dann kann er zwar immer ein sittlich guter Mensch gewesen seyn, aber dann war er doch ein schwacher Mensch, er war dann ein selbstbetrogener Schwärmer. Wer ihn aber dafür hält, der kann ihn von dem Augenblick an nicht mehr für einen zuverlässigen und achtungswerthen Lehrer halten, dessen Unterricht und Leitung sich die Menschen sicher anvertrauen können; er kann ihn also nicht für das mehr halten, wofür ihn das neue Testament und wofür er sich selbst erklärt. — Also auf die Ueberzeugung von Jesu göttlicher Sendung und Auctorität kommt hier alles an. Von dieser Spitze, die man so gern umgeht, muß bey dem Streite ausgegangen werden, denn davon hängt am Ende alles ab.

3) Die neutestamentlichen Ansichten und Grundsätze über die Besitzungen und deren Zulassung und Zweck, ohne Beymischung älterer oder neuerer Schulphilosophie, sind folgende, die also auch dem Volke, so weit sie demselben deutlich gemacht werden können, vom christlichen Lehrer vorzutragen sind. (1.) Der Satan und andere böse Geister haben eine feindselige Gesinnung gegen die Menschen, die sich auf mannichfaltige Art äußert. (S. die Stellen §. 64. Num. II.) (2.) Diese feindselige Gesinnung und deren Folgen sollten den Menschen, vornehmlich zu Christi Zeiten, (wo eine ganz neue Periode anging, die sich gleich in ihrem Beginnen vor allen andern kenntlich machen und außerordentlich auszeichnen sollte,) auf eine recht in die Sinne fallende Art klar gemacht und vergegenwärtigt werden. Darum wurde damals den bösen Engeln die Macht gegeben, (die sie sonst nicht hatten, auch nicht behalten sollten,) gewisse Leute leiblich zu besitzen, d. i. sie mit schweren Krankheiten

heiten zu plagen. Vergl. Matth. 12, 28. und vorher, Luc. 13, 16., in Vergl. mit V. 11. und Cap. 10, 17 — 20. Joh. 16, 11. Apostelgesch. 10, 38 f. (3.) Jesu aber und seinen Jüngern, (als seinen Bevollmächtigten,) ward dagegen wieder die Macht verliehn, auf eine eben so deutliche und in die Augen fallende Weise durch Heilung dieser Krankheiten darzuthun, daß dies Zweck der Zukunft Jesu Christi sey, den bösen Geistern ihre Macht zu nehmen, d. i. die feindseligen Gesinnungen der bösen Geister für die Menschen unschädlich zu machen, und sie überhaupt von allen den Uebeln, die den bösen Geistern als ihre Wirkung zugeschrieben werden, zu befreyen, wenn sie anders nur selbst davon befreyt seyn wollten. S. die oben angeführten Stellen, und Joh. 16, 11. 1 Joh. 3, 8. u. a. Stellen, die §. 64. angeführt sind. Es hatte dies also die Absicht, einen wichtigen moralischen Zweck zu erreichen; und er muß, besonders damals, so, und nicht anders, am besten zu erreichen gewesen seyn. (4.) Die Lehre von jenem großen Zwecke seiner Sendung, worauf Jesus sich so oft bezieht, konnte durch nichts eindrücklicher gemacht und stärker versinnlicht werden, als eben durch diese äußerlichen Thatsachen. Der bloße, von keinen äußern in die Sinne fallenden Beweisen begleitete Vortrag dieser Lehre konnte bey den sinnlichen Zuhörern nie die Aufmerksamkeit und Ueberzeugung bewirken, als diese mit der Lehre verbundenen Thatsachen, welche den Lehrer und die Lehre desselben gleich auf der Stelle beglaubigten und legitimirten. Denn Facta wirken immer am stärksten auf die Menschen, und daher belehrt auch Gott, (nach der Bibel und nach der Erfahrung,) die Menschen so gern durch Thatsachen, oder macht ihnen dadurch die anderweitig vorgetragene Lehre noch eindrücklicher und gewisser.

§. 66.

Ueber Magie und Gespenster.

I. Historische Bemerkungen über die Magie, und Resultate, die daraus hervorgehn, (denn die Magie verliert dann am meisten, wenn sie mit der Geschichte beleuchtet wird; sie widerlegt sich dadurch von selbst).

1) Bey der Magie wird allemal das Daseyn gewisser höhern geistigen Wesen, die den Menschen entweder geneigt oder abgeneigt sind, gute oder feindselige Gesinnungen gegen sie hegen, vorausgesetzt, — und die Magie gründet sich auf den Glauben der Menschen an den Einfluß dieser Wesen, und an ihre insgeheim und unsichtbar wirkenden Kräfte. Die Hauptsache ist hier diese geheim und unsichtbar wirkende Kraft der Geister; übrigens ist es im Grunde einerley, die Geister mögen Götter, oder Engel, Dä-

monen, u. s. w. heißen. Die Sache bleibt, dem Erfolge nach, immer dieselbe. Da nun rohe und ungebildete Menschen viel unrichtige Begriffe von den Einwirkungen solcher Geister haben, und ihnen alles zuschreiben, wovon sie den Grund nicht einsehn, (§. 58.): so ist schon daraus der so sehr ausgebreitete Hang zur Magie bey ganzen Völkern und einzelnen ungebildeten Menschen erklärbar. Zwar ist dieser Aberglaube sehr mannichfaltig, und erscheint in den verschiedensten Gestalten und Schattirungen; aber in den Hauptsachen findet sich dann doch die größte Aehnlichkeit bey allen Nationen älterer und neuerer Zeiten, weil sie hier alle von Einem Standpunkte ausgingen. Daher sind sie auch in den Mitteln, die Geister sich geneigt zu machen, sie zu versöhnen, oder den durch sie zu stiftenden Schaden abzuwenden, in den Hauptpunkten einstimmig. Unter Magie im weitesten Sinne versteht man die Geschicklichkeit, durch den Einfluß höherer Wesen etwas zu bewirken, was die natürlichen Kräfte der Menschen übersteigt. Je weniger Geistescultur jemand hat, je weniger er die natürlichen Kräfte und Wirkungen der Kräfte kennt, desto geneigter wird er der Magie und allem physischen Aberglauben seyn. Man hat gefragt: welches Volk zuerst Magie gehabt habe? und wer der eigentliche Stifter und erste Lehrer derselben gewesen sey? Viele haben sie von den Chaldäern und Persern, als vom Zoroaster, hergeleitet. (So Plin. XXX, 1.: „Sine dubio orta in Perside a Zoroastre, ut inter auctores constat.“) Aber die ganze Frage ist unnütz. Denn Magie ist allgemein unter allen rohen Völkern, und sie kamen von selbst darauf, ohne es von einander gelernt zu haben. [S. Tiedemann's Preisschrift: De magia, Marburg 1787.] Der rohe unkultivirte Mensch hofft, durch Magie, oder mit Hülfe der Geister, alles schwere und unmöglich scheinende zu bewirken und seinen Zustand am sichersten zu verbessern. (1.) Wer reich werden, glücklich und bequem leben, Gesundheit erlangen oder andern verschaffen, oder andere seiner liebsten Wünsche befriedigen wollte, nahm seine Zuflucht zu den Geistern. Daher magische Arzneymittel und Kuren durch Beschwörung der Geister, Goldmacherey, magische Liebestränke, u. dergl. Je geheimnißvoller, dunkler, räthselhafter, desto willkommener und wirksamer. Auch selbst die natürlichen Kräfte der Kräuter, Arzneymittel u. s. w. leitete man von den Geistern her. Daher sagt Plinius XXX, 1.: „Natam primum (magiam) e medicina nemo dubitat, ac specie salutari irrepsisse velut altiorem sanctioremque medicinam“. — (2.) Wer andern heimlich schaden, oder sich rächen wollte, suchte dies auch durch Magie zu bewerkstelligen, oder auch wer sich gegen Beschädigung von andern in Sicherheit setzen wollte. Daher die Bezauberungen anderer mit Wurzeln, Kräutern, Worten, — die Verwandlungen in andere Gestalten, — die Amulete, u. s. w. Was

daher

daher wirklich durch magische Künste zum Schaden anderer bewirkt wurde und noch bewirkt wird, das geschieht größtentheils durch Giftmischerey, ob man gleich auch die Wirkungen der Gifte den Geistern zuschreibt. Daher veneficium und φαρμακεια Giftmischung und Zauberey bedeutet. Plin. XXX, 2.: „Habet (magia) quasdam veritatis umbras; sed in his veneficae artes pollent, non magicae.“ (3.) Wer unbekannte oder künftige Dinge, besonders in Beziehung auf sich selbst, wissen wollte, glaubte sie am sichersten durch Geister erfahren zu können, z. B. sein künftiges Schicksal, (Plin. XXX, 1.: „Nullo (homine) non avido futura de se sciendi, atque e coelo verissime peti credente.“) — wer sein Feind sey, sein Glück hindere, ihn bestohlen habe, u. s. w. — Es gehören daher alle Gattungen von Divinationen zur Magie, auch Träume, Geistererscheinungen, u. s. f. Den vermeinten Vertrauten der Geister konnte es natürlich unter solchen Menschen nicht an Achtung und Einkünften fehlen. Sie selbst waren theils Betrüger, theils Betrogene und Schwärmer, oft beides zugleich. Die einzelnen Gattungen der magischen Operationen, die wir bey allen Nationen älterer und neuerer Zeiten finden, lassen sich aus dem jetzt Bemerkten leicht erklären; als: Bezauberung durch böse Blicke oder Augen — durch Worte, Gebete, Gesänge, (Formeln, die gesungen wurden, carmina). Pred. 10, 11. Ps. 58, 5. 6. (vom Besprechen oder von der Beschwörung der Schlangen). Hom. Odyss. de Circe. Virgil. Ecl. VIII, 69 sq. und Aen. IV, 487 sq. — Necromantia s. Necyomantia, (Todtenbeschwörung und Befragung der Todten über künftige Schicksale). Hom. Odyss. besonders Buch XI. Diese war auch im Orient sehr allgemein, und bey den Hebräern, die dem Götzendienst ergeben waren. אוֹב und fem. אוֹבוֹת (weil es besonders Weiber trieben) 3 Mos. 20, 27. Jes. 29, 4. Von der Art war die Todtenbeschwörerin zu Endor, die Saul befragte, 1 Sam. 28., und andere Arten der Divination, s. Jes. 8, 19. — Zaubereyen durch magische Kräuter, Salben, Arzneyen und sympathetische Mittel. Die schrecklichsten Folgen aber hatte die Meinung von der Verbindung boshafter Menschen mit bösen und feindseligen Geistern oder Göttern, und von den magischen Wirkungen, die solche Menschen zum Schaden anderer durch ihre Hülfe hervorbringen konnten. Dies ist die sogenannte Schwarzkunst, (wie sie von den Arabern genannt worden ist,) im Gegensatz der weißen Magie (magia alba), d. i. Verbindung mit guten Geistern oder Göttern. Diesen Glauben findet man auch schon unter den Hebräern, die dem Götzendienst ergeben waren. Denn Canaaniter und andere heidnische Völker glaubten an schwarze, d. i. böse, schädliche Götter, (nicht mit den Teufeln der Juden nach dem Exil einerley). כְּשָׁפִים, Zauberey, schwarze Kunst, (כשף, ara-

arabisch: obscuravit: — atri dii, schädliche Götter); מְכַשֵּׁף, Schwarzkünstler, 5 Mos. 18, 10 f. Durch diesen Aberglauben wurde überall der größte Schaden gestiftet, und die Betrüger benutzten ihn häufig zu Meuchelmord und Giftmischerey. Daher sind auch in mehrern Sprachen, z. B. im Lateinischen, die Wörter Zauberey und Giftmischerey Synonyme: veneficium, venefica, φαρμακεια, u. s. w. Eben daher machen rohe Nationen unter Wirkungen des Gifts und der Zauberey keinen Unterschied, z. B. die Neger in Afrika. [S. von den entsetzlichen Folgen des Glaubens an Zauberey unter rohen Nationen, z. B. in Guinea, Oldendorp's Geschichte der Mission auf den caraibischen Inseln, Th. I. S. 301 f. und S. 440 f.] — Schon einige alte Gesetzgeber verboten deswegen die schwarze Kunst, und vornehmlich Moses, sehr nachdrücklich, 2 Mos. 22. 3 Mos. 20. 5 Mos. 18., theils weil sie bey den Juden allemal mit Götzendienst in Verbindung stand, theils wegen des großen Schadens, den die Schwarzkünstler als wahre Meuchelmörder und Giftmischer stifteten. Dennoch blieb Magie unter den Juden immer im Gange. Vor dem Exil war sie mit Götzendienst verbunden; nachher aber, da sie nämlich nach dem Exil dem Götzendienst ganz entsagten, glaubten sie, daß schwarze Magie mit Hülfe der bösen Engel verrichtet werde. Indeß findet sich bald nach dem Exil noch keine deutliche Spur davon; aber zu Christi Zeiten wurden Verbindungen mit guten Geistern und Verständnisse und Bündnisse mit Teufeln unter ihnen geglaubt, deren die Pharisäer auch Jesum beschuldigten, Matth. 12, 24.

2) Die Quelle der neuern wissenschaftlichen Magie, die auch unter kultivirten Völkern in Asien und Europa so viel Beyfall und Eingang gefunden hat, ist in den Grundsätzen der neuplatonischen Philosophie, die hauptsächlich von Aegypten ausgegangen ist, aufzusuchen. Die schwärmerischen Neuplatoniker brachten seit dem zweyten und dritten Jahrhundert die alte Volksreligion und Volksmeinungen der Griechen in eine Art von System, gaben ihnen einen gelehrten Anstrich und wissenschaftliche Form. [S. Meiners Betrachtungen über die neuplatonische Philosophie, Leipzig 1782, 8., und Eberhard: Ueber den Ursprung der wissenschaftlichen Magie, in seinen Neuen vermischten Schriften, Halle 1788, Num. 7.] Sie gaben ihre Lehre für ächt Platonisch aus, und nutzten die Platonischen Mythen von den Dämonen, Reinigung der Seelen, Vereinigung derselben mit der Gottheit, u. s. w., um ihren Behauptungen desto mehr Eingang zu verschaffen. Sie theilten die Magie ein: a) in θεουργια, θεουργικη τεχνη, magia alba, d. i. die Geschicklichkeit, die guten Götter oder guten Dämonen zu gewinnen, und ihren Beystand und ihre Mitwirkung zu erhalten,

halten, (welches durch gewisse Cärimonien, Fasten, Opfer u. s. w. geschah); hieß auch θευγωγια, (Kunst, Götter an sich zu ziehn), θεοπτια, u. s. f.; b) γοητεια (goëtia), von γοης, incantator, praestigiator. Diese hatte mit bösen Geistern zu thun, und ist die eigentliche Zauberey oder Hexerey, praestigiae (magia atra). Diese Eintheilung ist bey Jamblichus, Proclus, Porphyrius und andern Neuplatonikern. Da sich nun die neuplatonischen Grundsätze auch unter den Christen verbreiteten, so nahmen auch sie häufig diese Lehren von Theurgie und Goëtie an; nur daß sie etwas anders von ihnen vorgestellt und mit jüdischen und christlichen Begriffen durchwebt wurden. [S. z. B. Lactant. Instit. div. II, 14. und 16.] Dazu halfen auch die im fünften Jahrhundert erdichteten schwärmerischen Schriften, unter dem Namen des Dionysius Areopagita. Die Kirchenväter sind fast alle der Meinung, daß Orakel, Augurien und die ganze heidnische Divination ein Werk der Goëtie und des Teufels gewesen sey. [S. Lactant. l. l. und van Dale De oraculis vett. ethnicorum, Amst. 1700.] Unter den Juden nahmen viele theils dieselben Meinungen an, theils hingen sie an ihren kabbalistischen Träumereyen und wollten mit biblischen Worten, mit Sprüchen, mit Namen Gottes und der Engel Wunder thun, und dergl.; welches alles auch auf Theurgie hinauslief. Von den Saracenen wurde die Theurgie gleichfalls stark getrieben, die besonders in dem zwölften Jahrhundert den Stein der Weisen (per magiam albam) sehr eifrig suchten, von denen auch europäische und asiatische Christen viel angenommen haben. Von vielen jüdischen und christlichen Lehrern kann man mit Wahrheit sagen, daß sie die heidnische Theurgie zwar verdammten, aber nicht als Aberglauben, sondern nur als Huldigung fremder Götter. Denn die Götter und heidnischen Dämonen wurden von Juden und von Christen für Teufel oder böse Engel gehalten. Der Aberglaube und die Magie selbst blieben, bey dieser Meinung der Kirchenväter, unangerührt; nur die Namen wurden geändert. Im Mittelalter wurde zwar an vielen Orten die Magie mit Astrologie vertauscht durch Einführung der Aristotelischen Physik; indessen wurde die Magie doch nicht gänzlich verdrängt, und zu keiner Zeit war sie in den Abendländern so sehr in Aufnahme und Ansehn, als im sechzehnten und einem Theil des siebzehnten Jahrhunderts, kurz vor und nach der Reformation. Die Köpfe der Theologen, Rechtsgelehrten und Weltleute waren von der Vorstellung ganz erfüllt, daß es wirkliche Bündnisse zwischen bösen Menschen und bösen Geistern gebe, und selbst in der protestantischen Kirche wurden Zauberer und Hexen sehr häufig hingerichtet. Nach und nach hellten sich die Begriffe einiger einzelnen Gelehrten, sonderlich aus Cartesius Schule, über diesen Punkt mehr auf, und in England und den Niederlanden

wagten es zuerst einige, ihre Meinung deutlich und öffentlich darüber zu sagen und den Ungrund der gewöhnlichen Behauptungen zu zeigen, unter denen Becker der vornehmste war, (§. 65.), dem in England Webster (eben das.) u. A., und im protestantischen Deutschland Christ. Thomasius folgte, in der Schrift: Theses de crimine magiae, Halae 1701, deren Sätze er dann in mehrern deutschen Schriften weiter ausführte. Seine Behauptungen machten damals großes Aufsehn; aber es währte nicht lange, so schämte sich der größte Theil der protestantischen Fürsten, Theologen und Weltleute dieses Aberglaubens; die Hexenprozesse wurden abgeschafft, und für Verbesserung des Volksunterrichts wurde gesorgt. Dennoch ist vom magischen Aberglauben selbst in protestantischen Ländern viel übrig geblieben und möchte es auch ferner bleiben. Wie viele aus allen Ständen haben sich nicht mitten im aufgeklärtesten Deutschland noch in den vorigen Jahrzehenden von dem Magier und Geisterseher Schröpfer täuschen lassen! und nachher von Cagliostro! und wie viel geheime Gesellschaften haben an Ausbreitung der Magie unter Geringen und Vornehmen gearbeitet! [Außer den angeführten Schriften von Becker, Thomasius, Semler, Tiedemann, Meiners, Eberhard s. Hauber Bibliotheca magica, Lemgov. 1735 — 41. 3 Voll. 8. (zeigt aus Schriften und Geschichten die Falschheit und Schädlichkeit dieses Aberglaubens); verschiedene Schriften von Hennings in Jena, (s. Rößelt's Bücherkenntniß); — auch: Das Grab des Aberglaubens, 4 Samml., Frankfurt 1777 f. 8.]

Anm. 1. Die Geschicklichkeit, durch den Gebrauch der uns bekannten natürlichen Kräfte der Körper ungewöhnliche und frappante Wirkungen hervorzubringen, (so wie z. B. mehrere Wunder der ägyptischen Magier waren, 2 Mos. 7.,) nennt man magiam naturalem, weil es natürlich damit zugeht, denen aber, die der Sache unkundig sind, als übernatürlich und zauberisch vorkommt. [S. Wiegleb's Natürliche Magie, Berlin 1779, 8., und 3te Ausg. in 3 Bänden, wovon der dritte Band die Fortsetzung von Rosenthal enthält, Berlin 1789, gr. 8. Diese Fortsetzung von Rosenthal wurde continuirt und der sechste Band des ganzen Werkes ist 1792 herausgekommen.]

Anm. 2. Die Philosophie vieler geheimen Orden in ältern und neuern Zeiten geht von eben diesem magischen Princip aus. Sie ist auf die kabbalistische Theorie vom Menschen gebaut, daß der Mensch in seiner ursprünglichen Vollkommenheit ganz etwas anderes, auch seinen wesentlichen Kräften nach, gewesen sey, als er jetzt ist, nämlich ein Abbild des Adam Kadmon, oder urbildlichen Gottmenschen, (des ersten und reinsten Ausflusses aller göttlichen Kräfte und Eigenschaften,) daß er unsterblich, Freund der höhern Geister, Herr der unsichtbaren Welt und Besitzer geheimer Wissenschaften und Künste gewesen sey. Das große Geheimniß der Philosophie, (der Stein der Weisen,) sey Wiederherstellung der menschlichen Natur in ihre ursprüngliche Vollkommenheit, das von höhern Geistern schon Adam nach dem Falle mitgetheilt sey, und sich durch Tradition, durch Hieroglyphen und andere geheime Schriften bey

einigen

einigen Eingeweiheten fortgepflanzt habe, von Seth, Henoch, Noah, Moses, Salomo, Hermes Trismegistus, Zoroaster, Orpheus. — Glieder des Ordens wären unter allen Religionsparteyen: z. B. die Araber Adfar und Avicenna, Artesius, Raymund Lullus, Nic. Flamel, Basil, Valentinus, Christ. Rosenkreuz, im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert, der das Geheimniß aus dem Orient geholt und nach Europa gebracht haben soll. Dies Geheimniß heißt auch Stein der Weisen, begreift aber viel mehr in sich, als bloßes Goldmachen, (oder Veredlung der Metalle,) und das Geheimniß, tausend Jahr gesund zu leben. Die gänzliche Veredlung des Menschen, körperliche und geistige, ist Hauptzweck, und man sucht ihn durch magische Mittel oder geheime Verbindung mit den guten Geistern zu erreichen. Es ist also das Goldmachen dieser Adepten, (wie viele derselben versichern,) nur armselige Kleinigkeit, die ihnen so verächtlich ist, daß sie sich nicht einmal damit abgeben wollen, und lieber arm bleiben.

II. Ueber Gespenster. Der Glaube an Gespenster war und ist sehr allgemein fast unter allen Völkern; und dies daher, weil er auf unmittelbaren Folgerungen aus verschiedenen Vorstellungen, die unter den Menschen sehr allgemein verbreitet sind, beruhet. Die Griechen nennen es εἰδωλα, (Gestalten, Wesen, die sichtbar sind, oder überhaupt durch die Sinne empfunden werden, Schattengestalten, Luftgebilde,) auch φασμα s. φαντασμα (Marc. 6, 49.) von φαινω und φανταζω, ostendo, appareo. Die Lateiner sagen spectra, von dem veralteten specio, cerno; auch monstra. Was ist darunter zu verstehn? Nach den Volksbegriffen der Griechen, Lateiner, Morgenländer, Hebräer und der meisten Völker: Seelen der Verstorbenen, die bisweilen auf die Erde zurückkehren und sich den Menschen zeigen. Diese Nationen, (so wie auch andere, selbst ganz rohe, Völker,) glaubten, daß zwar die abgeschiedenen Seelen (manes) gleich nach dem Tode in den Hades (hebräisch שְׁאוֹל) hinabwanderten, (Homer, — Jes. 14. u. a.); daß sie da ihren bestimmten, angewiesenen Aufenthalt hätten, von der Oberwelt geschieden wären und ordentlicher Weise dahin nicht wieder zurückkehrten, (s. 2 Sam. 12, 23. Hiob 7, 9. 10. Luc. 16, 22. 23. Jes. 38, 10 f.). Da sie aber oft im Traume Verstorbene sahn, und da ihnen ihre lebhafte Einbildungskraft auch oft im Zustande des Wachens das Bild des Todten vor Augen mahlte, daß sie ihn selbst zu sehn und zu hören glaubten, so kamen sie schon hiedurch natürlich auf den Gedanken, daß die Schatten bisweilen aus dem Hades heraufkämen, und sich den Lebenden entweder sichtbar zeigten, oder ihre Gegenwart auf andere Art, (sollte es z. B. auch nur durch Poltern seyn,) zu erkennen gäben. Nach eben diesen Begriffen und Vorstellungen wünscht der Reiche im Hades in der Parabel Luc. 16, 27. 30., daß einer von den Todten in sein väterliches Haus geschickt werden möchte. Die Verstorbenen im Hades

dachte man sich als Wesen, die aus einem feinen Luftkörper bestehn, der nicht so grobe Theile habe, wie der irdische Körper, (Fleisch und Bein,) und mit diesem zeigten sie sich bisweilen unter den Lebendigen. (S. §. 59. II. von den Körpern der Engel und §. 150.) Diese Vorstellung finden wir im Orient, als bey den Juden, bey den Griechen, (Hom. βροτων ειδωλα καμοντων und Il. XI. 218. ου γαρ επι σαρκας τε και οστεα ινες εχουσιν, Luc. 24, 39. πνευμα σαρκα και οστεα ουκ εχει), und bey den Lateinern. S. Stellen verschiedener Schriftsteller gesammelt von Wetstein zu Luc. 24, 37. Hieraus ist Luc. 24, 37. und Marc. 6, 49. 50. zu erklären. Eben darauf gründet sich das Gaukelspiel der Todtenbeschwörer, z. B. der Todtenbeschwörerin zu Endor 1 Sam. 28, 6. Deswegen hielt auch Thomas die Erscheinung Jesu für die Erscheinung eines Todten mit dem Schattenkörper, (ειδωλον), und wollte nicht glauben, daß er mit seinem wahren Leibe, den er auf Erden hatte, den andern erschienen sey, Joh. 20, 25. Darum erzählt Joh. 21., wie Jesus mit den Aposteln gegessen habe, nach der Auferstehung. Er thats, ihnen die Meinung zu benehmen, daß er nur mit seinem Schattenkörper erschienen sey. Diesen Vorstellungen folgt auch Plato im Phädon, und die Neuplatoniker bearbeiteten sie auf ihre Art und führten sie weiter aus. [S. Progr. super origine opinionis de immortalitate animorum, Hal. 1790. (Script. var. argum. N. III.)] Sie wurde auch von mehrern alten christlichen Lehrern angenommen; man findet sie bey griechischen und lateinischen Kirchenlehrern, und man hat sie in der römischen Kirche bey der Lehre de purgatorio gut genutzt. Ganz natürlich aber wurde von vielen Juden und Christen der Teufel mit den übrigen bösen Geistern hiebey als geschäftig gedacht. Einige sagten: er veranstalte solche Todtenerscheinungen aus mancherley bösen Absichten. Andere aber behaupteten: es sey bloßes Blendwerk des Satans; die eigentlichen Todten erschienen gar nicht selbst, und es gebe gar keine andern, als teuflische Gespenster. Dies letztere behaupteten mehrere Philosophen und Theologen in der protestantischen Kirche, im Gegensatz gegen die römische. Es fehlte aber auch nicht an Gelehrten, die Gespenstererscheinungen physisch erklären wollten; z. B. Cardanus und Jul. Cäs. Vanini behaupteten, daß die Gespenster Ausdünstungen verwesender Leichname wären, die sich in der Nacht bey dicker und stiller Luft condensirten, und dann des Verstorbenen äußere Gestalt darstellten. Von denen Philosophen, die drey Theile des Menschen unterschieden, Leib, Seele und Geist, (§. 51. Num. 1.), lehrten einige, der Geist sey es, der sich nach dem Tode als Gespenst zeige. So Theophr. Paracelsus, im sechzehnten Jahrhundert, dem viele Theosophen und Astrologen folg-

folgten. Er nannte ihn auch Astralgeist, weil er aus den beiden obern Elementen, Luft und Feuer, bestehe; daher er sich nach dem Tode langsamer als der gröbere Körper auflöse und in der Luft schweben könne. Ihm folgte Jak. Böhme; auch mehrere alte Rosenkreuzer, als Rob. Fludd, u. s. f. Diese Philosophen hätten billig aber erst untersuchen sollen, ob denn die Erzählungen von Gespenstererscheinungen, die sie zu erklären versuchten, auch wirkliche außer Zweifel gesetzte Facta wären? Dies ist aber mehrentheils nicht untersucht, sondern von ihnen vorausgesetzt worden. Untersucht man die Menge der Gespensterhistorien unbefangen und ohne Vorurtheil, so wird am Ende das Resultat hervorgehn, daß die Gespenster größtentheils nicht wirkliche Wesen, sondern Geschöpfe der Einbildungskraft sind, die oft so unwiderstehliche Wirkung auf den Menschen hat, daß er durch die äußern Sinne etwas zu empfinden meint, was gar nicht da, oder ganz anders da ist, als es ihm vorkommt. Furcht und Bangigkeit hindert dann auch gewöhnlich alles weitere Nachforschen und Untersuchen. Es fehlt auch nicht an arglistigen und leichtsinnigen Leuten, welche die Furcht und Leichtgläubigkeit anderer benutzen und sie mit Gespenstererscheinungen schrecken, um ihres eignen Vortheils willen, oder zu ihrer Belustigung. Ferner drücken sich die ersten in der frühesten Jugend beygebrachten Ideen von Gespenstern und andern Gattungen des Aberglaubens so tief und so fest in die Seele ein, daß sich bey vielen Gespensterfurcht durch das ganze Leben nicht ausrotten läßt. Hieraus läßt sich auch die Erscheinung psychologisch erklären, daß selbst Philosophen, die keine Gespenster glaubten, (ja sogar keine Geister,) sich dennoch vor Gespenstern abergläubig fürchteten. Indessen wird kein bedächtiger und bescheidener Philosoph im Allgemeinen entscheidend darüber absprechen. Denn das kann niemand zu beweisen unternehmen, daß die Erscheinung entkörperter Menschen unter den Lebenden etwas unmögliches sey, was nicht geschehn könne. — [Vergl. außer den §. 65. und 66. angeführten Schriften: Hennings Abhandlung von Ahndungen und Visionen, Leipzig, 2te Ausgabe 1782, 8., und desselben: Von Geistern und Geistersehern, daselbst 1780, 8. Jung's Geisterkunde, (der Bibel gemäße Beantwortung der Frage, was von Ahndungen, Gesichten und Geistererscheinungen geglaubt und nicht geglaubt werden müsse,) Nürnberg 1808, 8. (In der besten Absicht geschrieben, giebt aber keine genügenden Resultate.)]

Anm. Merkwürdig ist es, daß in der heiligen Schrift nirgends etwas vorkommt, weder im neuen noch im alten Testamente, wodurch die Meinung von Gespenstern begünstigt würde, ungeachtet sie historisch

oft erwähnt wird. Auch die Apostel, die ehedem selbst an Gespenster glaubten, haben hernach nie etwas von dieser Idee geäußert, nach Christi Auffahrt. Dieses muß also mit unter die Dinge gehört haben, worüber sie hernach durch den Paraklетus eines Bessern belehrt worden sind, daß sie alle abergläubige Gespensterfurcht ablegten. Aber auf der andern Seite findet sich nichts in der heiligen Schrift, woraus erhellte, daß die biblischen Schriftsteller die Erscheinung eines Todten unter den Lebenden für etwas ganz unmögliches gehalten hätten. Dieses weise Stillschweigen der Bibel ist lehrreich und muß uns in unserm allgemeinen Urtheil darüber desto vorsichtiger machen.

Achter Artikel.

Von der göttlichen Vorsehung.

[M. p. 76 sq.]

§. 67.

Was man unter der Vorsehung Gottes verstehe, [M. §. 1. et 2.], und historische Bemerkungen über die verschiedenen Vorstellungen dieser Lehre.

I. Man versteht unter der Vorsehung, (wenn man sie nach dem innern Verhältniß definirt,) die ununterbrochene Einwirkung Gottes auf alle von ihm geschaffenen Dinge. Die beständig fortgehenden Verhältnisse aller Dinge gegen Gott und seine Wirkungen auf dieselben gründen sich, (wie es auch die Bibel immer vorstellt,) auf die Schöpfung. Vermöge derselben hat er das Recht und die Macht, sie, wie er will, zu gebrauchen, und ihre Existenz und ganze Wirksamkeit seinen Absichten gemäß zu lenken. Daher nennen die Scholastiker die Vorsehung mit Recht: zweyte Schöpfung. S. §. 46. Will man aber durch die Definition das bestimmen, was von der Sache selbst in die Augen fällt, und was den Erfolg derselben ausmacht, so kann man sagen: sie bestehe in der Regierung und Erhaltung aller Dinge in der Welt, (so auch Morus; so ist es am faßlichsten für den Unterricht); oder die beständige Fürsorge Gottes für alle seine Geschöpfe.

Anm. 1. Das deutsche Vorsehung, Vorsorge, Fürsorge ist dem lateinischen providentia oder procuratio nachgebildet, (wie mehrere wissenschaftliche Wörter,) und dieses wieder dem griechischen προνοια, wiewohl letzteres Wort in der Bibel nicht vorkommt. Doch steht es Weisheit 14, 3. (θεου προνοια διακυβερνᾳ), und Cap. 17, 2. — Προνοειν und providere ist eigentlich praesagire, futura prospicere; und providentia die Vorsehung. Daher bedeutet es auch praecavere, und endlich curare, procurare. Cic. N. D. II. 65. „non universo generi hominum solum, sed etiam singulis, a Diis consuli et provideri solet". Die Ausdrücke der Bibel davon sind mancherley: יָדַע, רָאָה, 1 Mos. 22, 8., und die übrigen verba videndi und adspiciendi, wie הִבִּיט, Ps. 33,

Ps. 33, 13. (Homer ἐφορᾳν, Od. XIII, 214. ὁρᾳν Il. XXIV, 291. Cic. N. D. I, 20. deus contemplans maria et terras), זָכַר, פָּקַד (Ps. 8, 5., ἀπομναομαι, Hom. Il. XXIV, 428.), חָשַׁב, נָשָׂא פָנִים, 4 Mos. 6, 26., und die Substant. דֶּרֶךְ, מִשְׁפָּט, עֵצָה, מְזִמּוֹת, מַחֲשָׁבוֹת, עֵינֵי יְהוָֹה, u. s. w., φρονειν, μελει (1 Petr. 5, 7. 1 Cor. 9, 9.), ἐπισκεπτεσθαι, εἰδεναι, ἐπιγινωσκειν, κριματα, ὁδοι, διαλογισμοι, und dergl.

Anm. 2. Die Lehre von der Vorsehung ist eine der allererheblichsten und wichtigsten, die auf die Ruhe und Glückseligkeit des menschlichen Lebens den sichtbarsten und wohlthätigsten Einfluß hat. Denn 1) ist keine göttliche Vorsehung, so fällt auch alle Gottesverehrung weg. Bekümmert sich Gott um die Welt und die menschlichen Handlungen nicht, so ist er für uns so gut, als wäre er gar nicht da. Handelt der Mensch fromm und tugendhaft, so nimmt Er keine Notiz davon; — lasterhaft, so hat er seine Strafen nicht zu fürchten; wird er unterdrückt, muß er leiden, so ist Gott müßiger Zuschauer, ohne ihm zu helfen. 2) Im Leiden und Unglück bleibt keine Beruhigung und kein Trost übrig, wenn keine Vorsehung ist. Glaube ich aber fest, daß Gott, auch selbst in den größten Widerwärtigkeiten, als Vater für mich sorgt, und selbst das Leiden zu meinem Besten lenkt; so werde ich standhaft und getrost seyn, und vor Kleinmüthigkeit und Verzweiflung bewahrt bleiben.

II. Historische Bemerkungen über die verschiedenen Vorstellungen von der göttlichen Vorsehung.

1) Rohe und wilde Völker hatten den Begriff von der Welt noch gar nicht, sie dachten auch über ihre Entstehung nicht nach, und noch viel weniger über ihren innern Zusammenhang und die Regierung derselben, s. §. 45. Num. 1. und 2.; und wenn sie nach und nach bis zu dem Gedanken kamen, daß alles entstanden sey, so nahmen sie stillschweigends das Ohngefähr oder die Nothwendigkeit als die Ursache aller Dinge an, ohne sich weiter etwas Deutliches und Bestimmtes dabey zu denken. [S. Meiners Historia doctrinae de vero Deo, P. I.] Von der Verbindung und dem Zusammenhange Gottes mit der Welt und von dessen Macht und Einfluß auf dieselbe waren ihre Begriffe natürlich auch sehr mangelhaft und eingeschränkt. S. §. 46. II. Die Gottheit dachte man sich so menschenähnlich als möglich, und verglich sie mit dem irdischen Machthaber und Regenten. Zwar schrieb man ihr große Gewalt und Einfluß auf die Erde zu, wie den weltlichen Oberherrn und Herrschern, (und in noch höherm Grade); man suchte daher ihren Schutz, und fürchtete ihre Strafen; aber auf der andern Seite legte man ihr auch viel menschliche Schwachheiten und Unvollkommenheiten bey. Man dachte sie sich zwar als sehr mächtig, (Ζευς δυνατα ἁπαντα, Homer,) und schien auch von mehrern andern ihrer Eigenschaften würdige und erhabene Begriffe zu haben; aber so wie der irdische Monarch, bey der größten Macht und dem besten Willen, nicht immer handeln kann, wie er es gut findet und es wünscht, son-

dern unvorhergesehenen Ereignissen und dem Zwange der Nothwendigkeit oft nachgeben muß: eben so dachte man sich es auch selbst bey der Gottheit, obgleich sie einen weit größern Wirkungskreis habe, und mächtiger sey, als jener. Es kommen auch ihr Zufälle dazwischen, und die allgebietende und unvermeidliche Nothwendigkeit, der die Götter so gut wie die Menschen unterworfen sind, (fatum, μοιρα). — Auch das ganze unter Menschen übliche Decorum pflegte auf Gott übergetragen zu werden, z. B. der Regent kann sich nicht um alle Kleinigkeiten bekümmern, und man glaubt, es sey dies unter seiner Würde. So dachte man es sich bey Gottes Regierung der Welt. Dies waren auch unter den alten Griechen die gewöhnlichsten Volksideen, die wir daher in den alten Dichtern, Homer, Hesiod, Pindar, u. A., finden. Hieraus ist erklärbar, woher oft solche Gott würdige Vorstellungen von seiner Vorsehung und Weltregierung, wie z. B. die im Homer, Od. XIII, 213 sq. (Gott blickt auf die Sterblichen und ihre Thaten und straft die Frevler), oder der Ausspruch: der glückliche Erfolg einer Sache ruht im Schooß der Götter, ἐν γουνασι θεων κειται, Il. XX, 435 sq., mit andern so häufig abwechseln, die uns sehr unanständig vorkommen müssen. — Die Lehre von dem Fatum ist daher sehr allgemein unter rohen Völkern, und unter den Alten waren besonders die Chaldäer wegen ihrer Lehre vom Fatum berufen, die sie mit der Astrologie verbanden, (fatum chaldaicum s. astrologicum. — Die alten griechischen Philosophen gingen eben so größtentheils von solchen Volksideen aus und bearbeiteten sie philosophisch. Da sie fast durchgängig zwey ewige ursprüngliche Wesen annahmen, Gott und die Materie, deren keins das andere hervorgebracht habe, (s. §. 46. II.); so mußten ihre Begriffe von der Einwirkung Gottes auf die Materie und dessen Gewalt darüber, folglich auch über seine Vorsehung, sehr mangelhaft und irrig seyn. Die Lehre von dem Fatum, dem alles, auch selbst die Gottheit, unterworfen sey, lehrte unter den griechischen Philosophen Heraklitus zuerst, dann Parmenides, Democritus, u. A. Cicero (de fato c. 17.) rechnet auch Aristoteles dazu, (von welchem es jedoch ungewiß ist). — Weil nun aber durch diese Vorstellungen die Lehre von der Vorsehung sehr entstellt, und die Freyheit Gottes und der vernünftigen Geschöpfe eingeschränkt wurde; so gab ihr Plato eine andere Wendung, und erklärte sie so, daß sie sich mit jenen Lehren leichter vereinigen ließ; doch bleibt er darin sich nicht immer gleich. Die Stoiker sind als strenge Fatalisten berufen. Aber die Gelehrten haben sehr darüber gestritten, was sie eigentlich unter dem Fatum verstanden hätten. Lipsius behauptete, die Vorsehung, oder das sogenannte **vernunftmäßige Fatum**, d. i. die von Gott nach

seiner

seiner Weisheit und Freyheit gemachte Ordnung, nach welcher gewisse Erfolge nothwendig kommen müssen. Indessen das stoische Fatum war allerdings physische Nothwendigkeit aller Weltbegebenheiten; zugleich aber beschrieben sie es als eine Vorherbestimmung, welche die Freyheit des Willens nicht ausschließe, und die Begebenheiten zwar gewiß, aber nicht nothwendig mache. — Hierin ist freylich ein Widerspruch, den sie aber nicht wahrnahmen. [S. Tiedemann's System der stoischen Philosophie, Th. II. S. 129 — 142. (Leipzig 1776, 3 Th. 8).] Epikur hingegen sonderte Gott von der Welt völlig ab, und läugnete die Vorsehung gänzlich, wie Diogenes Laertius und Seneca von ihm sagen. Er meinte auch, daß sich Geschäfte und Sorgen mit der Ruhe der seligen Götter nicht zusammenreimten.

2) Da die Lehre von der unvermeidlichen Nothwendigkeit mit den biblischen Grundsätzen von der Vorsehung durchaus nicht übereinstimmt, und auch sonst bloß philosophisch angesehn die größten Schwierigkeiten hat, so ist sie mit Recht von den christlichen Philosophen als eine vernunftwidrige Lehre gänzlich aufgegeben und geläugnet worden. Aber über die Art und Weise der göttlichen Vorsehung und Regierung sind die Meinungen unter den Philosophen und Theologen dennoch sehr verschieden, und man hat viel darüber gestritten, weil die Sache mit der Lehre de origine et causis peccatorum zusammenhängt. Sie lassen sich unter drey Klassen bringen, die wir schon meist unter den Scholastikern finden. (1.) Einige sind Occasionalisten, und ihre Theorie heißt: Systema causarum occasionalium. Sie behaupten, Gott sey die unmittelbare Ursache der Thätigkeit und Handlungen der Geschöpfe, die Geschöpfe geben ihm nur Gelegenheit dazu, verhielten sich wie Werkzeuge ganz leidend, und müßten geschehn lassen, was Gott durch sie wirke. Was man daher sonst causas secundas nenne, wären nur occasiones agendi. Man nannte sie auch praedeterminantes, weil sie praedeterminationem s. praemotionem physicam annahmen. Dies behaupteten schon unter den Scholastikern mehrere, sonderlich von den Thomisten und Dominikanern, vorzüglich, im funfzehnten Jahrhundert, Gabriel Biel. Diese Theorie nahmen im siebzehnten Jahrhundert viele Cartesianer an, und Cartesius eigne Grundsätze führen darauf; auch unter den Theologen mehrere Coccejaner; desgleichen unter den Arminianischen Theologen einige. Aber die eifrigsten und scharfsinnigsten Vertheidiger des Systema causarum occasionalium waren Nic. Malebranche und Pet. Bayle, der aber doch in mehrerer Hinsicht von Malebranche abgeht; ingleichen Twiß, Maccov, Turretin, und in der römischen Kirche noch jetzt die Dominikaner. — Es ist aber nicht abzusehn,

wie

wie dabey die Freyheit des menschlichen Willens bestehn könne, (welches auch Bayle willig einräumt). Der Mensch wird der Nothwendigkeit unterworfen; wenn er gut oder böse handelt, ist es nicht ihm, sondern Gott zuzurechnen. Da er nicht handelt, sondern Gott durch ihn, als durch ein bloßes Organ, so sind seine Handlungen keiner Zurechnung fähig. Allein das ganze Gesetz der Nothwendigkeit gilt bloß in der Sinnenwelt; auf das Geisterreich oder auf moralische Wesen ist es ganz und gar nicht anwendbar. Hier ist Freyheit das höchste Gesetz. Es kann also dies ganze System auf geistige und moralische Wesen gar nicht angewendet werden. (2.) Die, welche die Unhaltbarkeit und den Nachtheil jener Theorie für die gesammte Moral einsahn, behaupteten gerade das Gegentheil, daß nämlich die Geschöpfe selbst unmittelbar und durch sich selbst alles wirkten, nach den ihnen von Gott einmal mitgetheilten Kräften, wobey der göttliche Beystand nicht einmal weiter nöthig sey. Sie erklären also die Bewegung und Veränderung bey den Geschöpfen wie bey einer Maschine, z. B. bey einer Uhr, die nun einmal fertig und aufgezogen ist und ohne fernern Beystand des Künstlers und in seiner Abwesenheit ungestört und durch sich selbst fortgeht. Dies nennt man das System des Mechanismus. Diese Vorstellung davon machte schon Durandus, im vierzehnten Jahrhundert, und andere Scholastiker; ihr erster Vorgänger war Scotus; und mehrere von den neuern mechanischen Philosophen haben sie angenommen, auch Rich. Baxter. Einige haben das Bonnet'sche Entwickelungssystem zur weitern Ausführung und Unterstützung derselben benutzt. Aber auch dies hat große Schwierigkeiten und ist Gottes nicht würdig. Denn Gott wird nach diesem Systeme, ganz menschlich, als ein Künstler gedacht, der sein Werk nun einmal fertig hat, es verläßt oder seiner Bewegung unthätig und müßig zuschaut. Die Lehre von der Freyheit und Imputabilität kommt hiebey nicht minder sehr ins Gedränge; und in der Moral und Religionslehre fallen viele der wichtigsten Motive ganz weg bey dieser Theorie, dann wenigstens, wenn man consequent zu Werke geht. Zum praktischen Gebrauch ist dies System also ganz untauglich. [S. Jerusalem's Betracht. Th. I. S. 114 f., und tiefsinnige Untersuchungen darüber in Kant's Schriften.] (3.) Wegen dieser Schwierigkeiten und offenbaren Irrthümer bey beiden entgegenstehenden Extremen wählten daher schon mehrere unter den Scholastikern, besonders aber unter den Neuern, die Mittelmeinung, daß sie behaupteten: Gott habe zwar den Geschöpfen Kraft, zu wirken und selbstthätig zu seyn, mitgetheilt; aber doch so, daß der göttliche Beystand (concursus) dabey ununterbrochen mitwirke, weil ohne denselben weder die Sache, die da wirke, noch auch ihre Kraft, sich zu bewegen und zu wirken, bestehn könne; daß also, wenn ein Geschöpf wirke, Gott zugleich mitwirke. — Durch diese Vorstellung

lung werden die meisten Schwierigkeiten gehoben, und sie ist mit den biblischen Vorstellungen am übereinstimmendsten und dem gesunden Menschenverstande am einleuchtendsten. Daher wird sie auch von den meisten neuern Philosophen und Theologen mit Recht angenommen, obgleich verschieden modificirt. Mehr darüber wird noch in der Folge gesagt werden. Schwierigkeiten bleiben aber bey allen gelehrten und philosophischen Entwickelungen der Sache. Und dies kommt daher, weil wir Menschen uns von dem eigentlichen innern Modus, wie Gott wirkt und handelt, keinen deutlichen Begriff machen können. Wir müssen die Bilder und Vergleichungen immer nur von der menschlichen Weise, zu handeln, hernehmen; und folglich ist unsere ganze Erkenntniß davon nur symbolisch und mangelhaft. Indessen ergiebt sich aus dieser ganzen historischen Darstellung, vorzüglich aus Num. 1., daß die einfachen und jetzt fast allgemein als richtig anerkannten Vorstellungen von der Vorsehung nicht das Eigenthum der alten heidnischen Welt, auch nicht der Philosophie derselben, gewesen sind, sondern daß man sie der Bibel verdankt, die sie früher hatte, ehe sie irgend einem Philosophen in den Sinn gekommen waren. [Vergl. Stäudlin, Materialien zu einer Geschichte der Lehre von Gottes Fürsehung. Magaz. für Religionsgeschichte, Bd. 3. St. 1. (Hannover 1804, 8.) S. 234 f.]

§. 68.

Von den Beweisen für die Lehre von der Vorsehung und Eintheilung derselben.

I. Die Beweise führt man theils aus der Vernunft, theils aus der Schrift.

1) Aus Vernunftgründen. Es kommt hiebey besonders auf den Satz an, daß die Welt nicht von sich selbst, sondern von Gott ihren Ursprung habe; und dies wird mit eben den Argumenten erwiesen, womit man das Daseyn Gottes darthut. (S. §. 46. und 15.) Dieser Satz muß also als ausgemacht zum Grunde liegen. Nun führt man den Beweis selbst auf doppelte Art: (1.) Aus dem Wesen und den Eigenschaften Gottes. Daß Gott nicht nur für alles sorgen könne, sondern auch wolle, ist schon erweislich aus dem Begriff des allervollkommensten Wesens. Vergl. hierüber §. 15. Daß er das Vermögen dazu habe, erhellt aus seiner Allwissenheit, (er weiß und kennt den Zustand und die Bedürfnisse aller Geschöpfe), Weisheit, (er weiß, auf welche Art und durch welche Mittel alles zu erhalten und zu regieren sey), und Allmacht, nach welcher er alles, was er will, zur Wirklichkeit bringen kann. Daß es ihm aber auch am Willen nicht fehle, folgt gleichfalls aus seiner

ner Weisheit und Güte. S. §. 24. und 28. Wenn alle Geschöpfe den Grad der Vollkommenheit und des Wohlseyns, dessen sie empfänglich sind, wirklich erlangen sollen, so muß Gott auch für sie sorgen wollen; Er muß sie erhalten wollen und durch die besten Mittel ihren Wohlstand befördern wollen. Will er aber für alles sorgen, so sorgt er auch wirklich dafür. Denn es wäre Schwachheit und Unvollkommenheit, wenn Gott etwas wollte und dennoch nicht ausführte, sofern nämlich die Ausführung auf seiner absoluten Macht beruht. Dieser metaphysische Beweis ist indessen für den großen Haufen in seinem ganzen Umfange nicht evident genug. (2.) Aus der Beschaffenheit der Geschöpfe selbst. Denn a) es ist augenscheinlich, daß die Geschöpfe so wenig im Stande sind, sich selbst zu erhalten, als sie zu ihrem Daseyn etwas beygetragen haben. Es gehört nicht weniger Macht dazu, das Daseyn zu erhalten und fortzusetzen, als die Geschöpfe selbst hervorzubringen. b) Aus dem Plan- und Zweckmäßigen und der beständig richtigen Ordnung und Uebereinstimmung in der Welt erhellt auch, daß sie von einem allweisen und allmächtigen Wesen erhalten und regiert werde; s. mehr hierüber §. 69. Dagegen ist nun der Einwurf gemacht worden: Gott habe doch die Welt so erschaffen können, daß sie sich selbst erhalte und der göttlichen Vorsehung nicht bedürftig sey. Hierauf läuft das System des Mechanismus hinaus. S. §. 67. II, 2. Es würde aber dadurch die Freyheit der vernünftigen Geschöpfe ganz aufgehoben, und daraus folgen, daß alles nothwendig geschehe. Vergl. §. 26.

2) Aus der heiligen Schrift. [M. §. 3. p. 76 s.] Dahin gehören mehrere Stellen, die auch unten zum Theil bey den einzelnen Stücken vorkommen werden. Aber unter denen, die im Allgemeinen und ausführlich davon handeln, und die mehrere zu dieser Lehre gehörige Wahrheiten zusammenfassen, sind folgende die wichtigsten: Ps. 8. 19. 90. (§. 20. III.), Ps. 91. 104. (im Artikel von der Schöpfung), Ps. 139. (§. 22. I.), und im neuen Testamente mehrere Reden Jesu, als Matth. 6, 25 — 32., auch Cap. 10, 29 — 31., und Paulus Rede zu Athen, Apostelgesch. 17, 24 — 28. Es liegen in diesen Stellen folgende Sätze: (1.) Die Erhaltung des Daseyns aller Dinge beruht allein auf Gott. (2.) Gott ist Herrscher und Eigenthumsherr der ganzen Welt, und diese Oberherrschaft gründet sich auf die Schöpfung aller Dinge. (3.) Der Zustand und alle Veränderungen der geschaffenen Dinge beruhn auf ihm und hängen von ihm ab; er bedarf nichts, aber die Geschöpfe erhalten alles, was sie bedürfen, von Ihm. (4.) Seiner Vorsehung ist nichts zu klein, nichts zu niedrig und zu gering; sie erstreckt sich auch auf die geringsten Dinge. (5.) Alle Gattungen der Geschöpfe genießen durch seine Vorsorge so viel Gutes, als sie ihrer Natur nach empfäng-

pfänglich sind. (6.) Besonders zeigt sich die göttliche Vorsehung beym Menschengeschlechte, sowohl allgemein, als auch bey einzelnen Menschen. Er erhält ihr Leben, verschafft ihnen Nahrung, Kleidung, und alles, was sie bedürfen. Unter seiner Regierung stehn die menschlichen Handlungen, die Schicksale der Menschen, die Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechts, u. s. f. Paulus faßt es, Apostelg. 17, 28., in die Worte zusammen: ἐν αὐτῳ ζωμεν, και κινουμεθα και ἐσμεν. (7.) Alles dient dazu: a) uns die richtige Gotteserkenntniß und Verehrung zu erleichtern und uns dazu aufzumuntern, (Apostelg. 17, 27.). Eben diese Betrachtungen dienen dazu: b) **Vertrauen** auf Gott zu erwecken und ihn als einen wohlthätigen und liebenden Vater kennen und schätzen zu lernen. S. die Stellen aus Matth. und Jes. 40. am Ende. Die heilige Schrift wendet überhaupt diese Lehre beständig so an, daß dadurch fromme Gesinnungen bey uns erweckt und erhalten werden sollen. Sie führt uns daher beständig darauf, daß wir bey allem, was täglich geschieht, denken sollen, Gott wisse es; Er wolle es so, und wirke dabey mit. Wir sollen alles im Bewußtseyn und im Gefühl der Nähe Gottes thun, ἐνωπιον του θεου. Das οὐδεν ἀνευ του θεου soll gleichsam unsere tägliche Losung seyn. (S. Matth. 10, 29. u. a. Stellen.) [M. §. 3. p. 76. und 78. Anm.] So durchaus würdige Vorstellungen von der Vorsehung Gottes, wie in der ganzen Bibel, (denen Vernunft und Herz jedes nicht ganz verwahrloseten Menschen gleich zustimmen müssen,) findet man bey keinem der ältern Philosophen, welche die Bibel nicht kannten. Die neuere Philosophie aber verdankt hier ihre richtigern Grundsätze allein der heiligen Schrift.

Anm. Die Vorsehung und Erhaltung wird in der heiligen Schrift gewöhnlich dem **Vater** zugeschrieben, wie auch die Schöpfung selbst; und in so fern Gott die Welt **erschaffen** hat und **erhält**, heißt er eigentlich Vater. (S. §. 36.) Aber es finden sich auch Stellen im neuen Testamente, wo dem Sohne beides zugeschrieben wird, als Hebr. 1, 3. (φερων παντα ῥηματι δυναμεως αὐτου) und Col. 1, 17. (τα παντα ἐν αὐτῳ συνεστηκε). Von diesen ist schon bey der Schöpfung gehandelt, §. 47. II, 2.

II. Von der Beschaffenheit der Vorsehung und von der Eintheilung dieser Lehre, und Ordnung und Folge, in welcher sie in den Schulen abgehandelt zu werden pflegt.

1) Man pflegt die göttliche Vorsehung in Rücksicht auf die Gegenstände, worauf sie sich erstreckt, einzutheilen: in generalem, sofern sie sich auf alle daseyende Dinge überhaupt erstreckt; specialem, sofern sie auf die moralischen Wesen, sonderlich auf die Menschen und menschlichen Angelegenheiten, geht; und specialissimam, sofern sie sich auf diejenigen moralischen Wesen, die ihre Bestimmung erfüllen, oder auf Fromme oder Tugendhafte erstreckt.

streckt. [M. p. 78. §. 4.] Will man aber ganz eigentlich reden, so kann man nicht behaupten, daß Gott für eins seiner Geschöpfe an sich mehr oder weniger sorge, als für das andere. Seine Vorsorge ist an sich betrachtet für alle dieselbe. Aber nicht alle haben für die wohlthätigen Erweise derselben gleichen Grad der Empfänglichkeit, z. B. das vernunftlose Geschöpf ist nicht der Art und des Grades der Vollkommenheit und des Wohlseyns fähig, dessen ein vernünftiges empfänglich ist, und der Lasterhafte nicht wie der Tugendhafte. Daher scheint es uns, daß Gott mehr Vorsorge für die lebenden Wesen als für leblose, ferner daß er mehr Vorsorge für die Menschen als für Thiere beweise, und für Fromme mehr als für Lasterhafte. Der Grund aber liegt in der größern oder geringern Empfänglichkeit der Geschöpfe. Nämlich das Weltall besteht, so weit wir es kennen, theils aus leblosen Wesen; theils aus solchen, die zwar Leben und Selbstthätigkeit haben, aber keine vernünftige und moralische Natur; theils aus moralischen Naturen. Auf die letztern ist der Hauptzweck des Schöpfers gerichtet. Diese sind die vornehmsten und edelsten, und gleichsam Gott am nächsten verwandt. Sie werden nicht als Maschinen behandelt und können nicht so behandelt werden. Bey jenen geht alles nach dem Gesetz der Nothwendigkeit und des zureichenden Grundes, bey diesen nach den Gesetzen der Freyheit. Der höchste für uns denkbare Zweck bey der Weltschöpfung und Regierung ist der moralische. Diesem Zweck gemäß regiert Gott sowohl die Naturen, als auch die übrigen Geschöpfe der Welt, und ihm sind alle übrigen Zwecke untergeordnet.

2) Die eigentliche Art und Weise, (der innere modus,) der Vorsehung läßt sich so wenig begreifen, wie die Art und Weise der Schöpfung selbst, §. 46. Um sich indessen die Sache einigermaßen deutlich zu machen, stellt man es sich bildlich und auf menschliche Weise vor. Aber man kann dabey nicht vorsichtig genug seyn, um alle menschlichen Unvollkommenheiten davon gehörig abzusondern. Wenn der Mensch für etwas sorgt, so kommt es auf zwey Stücke an: auf die Vorsorge selbst und auf die Wirkung derselben. (1.) Auf die Sorge selbst, (actio interna, nach den Scholastikern). Hiebey sind Verstand und Wille beschäftigt. Man muß erkennen, daß etwas fehle, und ein Bedürfniß, zu helfen, da sey; ferner überlegen: wie und durch welche Mittel zu helfen sey; und endlich den Entschluß fassen, die für gut befundenen Mittel anzuwenden. Ist dies geschehn, so folgt die Wirkung der Vorsorge, daß man sich jemandes wirklich annimmt, oder ihm hilft. (Dies ist aber bey Gott, wo keine Succession statt findet, im Grunde alles nur Ein Actus.)

Auf

Auf dieser Vorstellung der Sache beruht die alte Eintheilung der Vorsehung in drey Actus: προγνωσις s. praescientia, (er kennt den Zustand aller Geschöpfe genau, und weiß die besten Mittel, sie zu erhalten und ihnen zu helfen); προϑεσις, decretum, (er beschließt, dies wirklich zu thun); und διοικησις, administratio, gubernatio, (es erfolgt die wirkliche Erhaltung und Versorgung). (2.) Auf die Wirkung derselben, oder die äußere Handlung oder actio externa. — Um die Art, wie Gott bey seiner Vorsehung äußerlich handelt, einigermaßen begreiflich und anschaulich zu machen, haben die Scholastiker dreyerley äußere Actus (Handlungen) der göttlichen Vorsehung angenommen, und nach dieser Ordnung pflegt diese Lehre gewöhnlich abgehandelt zu werden: a) Conservatio, Erhaltung des Daseyns der geschaffenen Dinge, oder: der kräftige und wirksame Wille Gottes von dem Daseyn der geschaffenen Dinge, (identitas essendi), quod ipsae substantiae pergunt esse (volente Deo). Er erstreckt sich auf schon existirende Dinge, und unterscheidet sich dadurch von der Schöpfung selbst. Im Grunde ist die Erhaltung also Fortsetzung jenes Willens. Also creatio continuata. b) Concursus, Mitwirkung. Darunter wird die Erhaltung der Kräfte, die Gott den Dingen bey der Schöpfung beylegte, verstanden, quod vires substantiarum durant (volente Deo). Der Ausdruck concursus heißt bey den Scholastikern eben so viel als auxilium, ist aber an sich freylich unbequem, und hat eben die Frage veranlaßt, ob Gott denn auch bey bösen Handlungen helfe oder mitwirke? Mehrere Theologen, (denen auch Döderlein beytritt,) haben den concursus ganz weggelassen, weil sich die Erhaltung der Existenz ohne Erhaltung der Kräfte nicht denken lasse; es liege also der concursus schon in der Erhaltung. Der Sache nach richtig, doch läßt sich beides in der Vorstellung von einander scheiden. c) Gubernatio, Regierung, oder providentia stricte sic dicta, d. i. die Anordnung und Lenkung aller Veränderungen und Handlungen der Geschöpfe zum möglichsten Wohl des Ganzen und der einzelnen Theile desselben. — Diese Anordnung soll auch hier beybehalten werden, jedoch so, daß conservatio und concursus mit einander verbunden werden. (Von der Eintheilung der providentia in ordinata und miraculosa s. §. 72. II.)

Anm. Anzeige einiger Schriften über die Vorsehung. — Schon von den alten nichtchristlichen Philosophen ist manches zweckmäßige und praktisch-brauchbare darüber gesagt, doch auch mit manchen Irrthümern untermischt, als in den Schriften der Sokratiker, Xenophon's (Denkwürdigkeiten des Sokrates) und Plato's, auch von mehrern Stoikern, als Marcus Aurelius. Unter den Lateinern von Cicero (besonders de natura deorum) und Seneca (de providentia und in seinen Briefen). Unter den ältern christlichen Schriftstellern haben einige eigne Schriften

darüber geschrieben. Chrysostomus, Bücher von der Vorsehung. Gregor von Nazianz in seinen Reden, vorzüglich der sechzehnten. Theodoret, Sermones de providentia. Von den Lateinern Salvianus Massiliensis, aus dem fünften Jahrhundert, De gubernatione Dei. Von neuern Schriften enthalten in spekulativer Hinsicht die Kantischen, die Kritik der reinen und der praktischen Vernunft, viel Beachtenswerthes, und andere Werke über Religionsphilosophie. Solche Schriften, worin die Lehre mehr populär und gemeinfaßlich vorgetragen wird. Dahin gehört vieles in Jakobi's Betrachtungen über die weisen Absichten Gottes, 4 Theile, 3te Ausgabe, Hannover 1765, 66, 8. Ingleichen in Jerusalem's Betrachtungen über die wichtigsten Wahrheiten der Religion. Heinr. Sander über die Vorsehung, 2 Thle, Leipzig 1780, 1781, 8. (im ersten Theile wird der historische Beweis gut vorgetragen). Desselben Schrift: Für Anbeter Gottes, Leipzig 1780, und Zollikofer's Betrachtungen über das Uebel in der Welt, Leipzig 1777, gr. 8., und mehrere seiner Predigten, (populär-philosophische Abhandlungen in Predigtform). Jacob's Schrift von der Religion. Auch viel schönes, praktisch-brauchbares für den Religionslehrer in Köppen's trefflichem Buche: Die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit.

§. 69.

Von den beiden ersten Handlungen (actus) der Vorsehung: Erhaltung des Daseyns und der Kräfte (conservatio und concursus).

I. Von der Erhaltung der Geschöpfe überhaupt. Die Hauptabsicht bey der ganzen Vorsehung geht auf die Wohlfahrt oder das Wohlseyn der Geschöpfe. Von Gott hängt das Daseyn und Wohlseyn jedes Geschöpfs in jedem Augenblicke ab. Die Kräfte, die ein jedes Geschöpf vom Anfang seines Daseyns an hat, und die Gesetze, wonach diese Kräfte wirken, sind allein von dem Willen Gottes abhängig. Der Wille Gottes ist die wirkende Ursache ihres Daseyns. Derselbe Wille Gottes ist aber auch die wirkende Ursache der Fortdauer jener Kräfte und ihrer Gesetze. Diese Gesetze, wonach die Kräfte der Dinge wirken, nennt man leges naturae. — Diese einzelnen Sätze müssen hier noch etwas weiter ausgeführt und erläutert werden.

1) Der Beweis davon, daß Gott das Daseyn und die Kräfte aller geschaffenen Dinge erhalte, wird geführt:

(1.) Aus der Zufälligkeit (contingentia) der Welt. Die Welt ist nicht nothwendig, sondern zufällig, und hat den Grund ihres Daseyns nicht in sich, sondern in Gott. (S. §. 15. und §. 46.) Sie muß also auch durch eben die Kraft, die ihr das Daseyn gegeben hat, fortdauern. Gott konnte bey dem Rathschluß von der Weltschöpfung nicht bloß gleichsam auf den gegenwärtigen Augenblick sehn, da er sie schuf, sondern er mußte die ganze künftige Zeit

Digitized by Google

ihres Daseyns und ihrer Dauer in seinem Rathschlusse mit umfassen. Dieser Rathschluß des göttlichen Willens kann nun nicht veränderlich seyn, (er kann nicht abgeändert werden, es kann nichts dazwischen kommen,) sondern er muß mit den geschaffenen Dingen zugleich fortdauern. Die Dauer der Geschöpfe ist also in jedem Augenblicke ihres Daseyns mit dem Rathschlusse Gottes von der Schöpfung derselben in so genauer Verbindung, daß sie selbst im Gedanken kaum davon getrennt werden kann. S. die Theorie von den göttlichen Rathschlüssen, §. 32.

(2.) Aus der Erfahrung und Geschichte: Auf diese Art läßt sich die Sache am anschaulichsten machen. S. besonders Sander in der angeführten Schrift, und die teleologischen Schriften §. 15. I, 2. am Ende. Wenn wir hier auch nur bloß bey der Sinnenwelt stehn bleiben, und auf das Plan- und Zweckmäßige derselben sehn, so dringt sich uns die Ueberzeugung auf, daß hier nicht Werk des Zufalles und des blinden Ohngefährs sey, sondern lauter Anordnungen einer zwar unsichtbaren, aber alles mit der größten Weisheit leitenden und regierenden Intelligenz. Von der Art sind z. B. folgende teleologische Bemerkungen und Betrachtungen, deren sich unzählige machen lassen. Keine Art von Geschöpfen ist, aller Nachstellungen, Unglücksfälle und Veränderungen des Erdbodens ungeachtet, ganz untergegangen. Keine leidet wesentliche Veränderungen. So wie uns die alten Schriftsteller, (Moses, Homer, Aristoteles,) die Natur und die Eigenschaften der Thiere beschreiben, des Löwens, Pferdes, Krokodils, u. s. w., so sind sie noch jetzt unverändert. Auch die Individuen jeder Art bleiben im Ganzen unverrückt im gleichmäßigsten Verhältnisse und Ebenmaaße. Reißende Thiere pflanzen sich in geringerer Anzahl fort, als zahme und häusliche. Die kurzlebenden Thiere, (besonders die Insekten,) pflanzen ihr Geschlecht in sehr großer Anzahl fort; die langlebenden bringen weniger Junge zur Welt. Brächten die kurzlebenden Insekten so wenig Junge hervor, als der Löwe und Elephant, so wäre ihr Geschlecht längst ausgestorben; brächte der Löwe und Elephant so viel Junge zur Welt, wie diese, so würde der Erdboden nicht zureichen, ihre Anzahl zu fassen und zu nähren, und andere Thierarten wären durch sie längst verdrängt und ausgerottet worden. — In der Körperwelt ist beständige Ebbe und Fluth; auf einer Seite Tod, Verderben, Untergang; auf der andern Seite Lebenskraft und immer wieder erneuerte Thätigkeit und Wirksamkeit, kurz, lauter gegen einander wirkende und durch Zerstörung neubelebende Kräfte; — und dennoch bleibt am Ende alles im Gleichgewicht und Ebenmaaß und in der schönsten Ordnung, und jede scheinbare Dissonanz löset sich doch zuletzt wieder in die vollkommenste Harmonie auf. Jedes empfindende Geschöpf steht

in solcher Verbindung mit der übrigen Welt, daß es das findet, was zu seiner Erhaltung und seinem Wohlseyn nöthig ist. Wer alles dies mit Aufmerksamkeit betrachtet, wird natürlich auf den Gedanken geführt, daß dieses von den Anordnungen eines höchst verständigen, weisen und alles planmäßig regierenden Wesens herrühren müsse. Dies alles, das so verhältnißmäßig angeordnet, und so weise und genau berechnet und gegen einander gleichsam abgewogen ist, kann nicht Werk eines blinden Zufalls seyn! Gegen diesen bloßen Gedanken sträubt sich der gesunde Menschenverstand.

(3.) Aus den ausdrücklichen Aussprüchen der heiligen Schrift, die also mit dem, was die Erfahrung und Geschichte uns so deutlich lehren, hier vollkommen übereinstimmt, und uns selbst durch ihren Vorgang und ihr Muster Anleitung giebt, solche Betrachtungen anzustellen, und solche Folgen daraus herzuleiten. Dahin gehört vorzüglich Ps. 104, 8 — 16. 27. 28.; und V. 29. stellt den Satz auf, daß das Leben und die Dauer der Geschöpfe ganz in Gottes Händen stehe: „Du nimmst ihnen den Lebensodem; sie sterben, und werden, was sie waren, Staub! Du hauchst dann wieder deinen Lebensodem aus; es werden neue Menschen geboren. — Du erneuerst die Gestalt der Erde.“ Dahin gehören auch die zum praktischen Unterricht so brauchbaren und musterhaften Vorstellungen Jesu, Matth. 6, 26 f. Cap. 10, 29. Kein Haar fällt vom menschlichen Haupte, kein Vogel kommt um, keine Feldblume welkt ohne Gottes Vorwissen und Willen. Also sollen wir, (die wir zu weit höhern Zwecken geschaffen sind,) getrost seyn und Gott vertrauen, und uns vor allen ängstlichen Sorgen, Mißmuth, Kleinmüthigkeit, Verzweiflung hüten. Denn sorgt Gott für das Geringere, um wie vielmehr wird er für das Größere sorgen! für uns also, deren Bestimmung erhabener ist, als die der übrigen Erdgeschöpfe! — Unser Leben, Thätigkeit und ganzes Daseyn kommt von ihm, und er sorgt stets als Vater für uns. Apostelg. 17, 28.

2) Bey den Kräften, die Gott den Geschöpfen beygelegt hat und deren Fortdauer er erhält, kommen zwey Stücke in Betrachtung: Maaß und Gebrauch der Kräfte.

A. Das Maaß (modus) der Kräfte. Dies ist wieder entweder wesentlich (essentialis s. naturalis), d. i. zum Daseyn des Geschöpfs nothwendig erforderlich, so daß es in Ermangelung dieser Kräfte aufhören würde, das zu seyn, was es ist; oder zufällig (accidentalis), indem das Verhältniß der Kräfte bey den einzelnen zu einer Gattung gehörigen Subjekten sehr verschieden seyn kann und wirklich sehr verschieden ist. Diese accidentellen Kräfte und Fähigkeiten sind entweder angebo-

ren (congenitae), oder erlangt (acquisitae) und durch Anstrengung und Uebung erhöht und verstärkt. Z. B. daß der Mensch Vernunft, Gedächtniß, Einbildungskraft hat, ist ihm wesentlich; (vires essentiales): aber ein Mensch übertrifft den andern an diesen Kräften und Fähigkeiten; dies ist das Accidentelle. Einer hat eine natürliche und angeborne Fähigkeit und Talent zu gewissen Künsten oder andern Geschäften, (z. B. Poesie, Tonkunst, Mahlerey); ein anderer erlangt die Geschicklichkeit darin mehr durch Fleiß und Anstrengung. Auch in dieser Verschiedenheit des Maaßes der Kräfte, und der weisen Abstufung und Vertheilung derselben bey lebenden und leblosen, vernünftigen und vernunftlosen Geschöpfen zeigen sich die deutlichsten Spuren der weisen göttlichen Vorsehung.

B. Der Gebrauch (usus) dieser Kräfte. Es ist augenscheinlich, daß den Geschöpfen der Gebrauch ihrer Kräfte zu ihrem Nutzen und zum Nutzen des Ganzen verliehn ist. Dies fällt bey den belebten Geschöpfen sehr deutlich in die Augen, z. B. bey den Thieren und dem ihnen beygelegten Instinkte. [S. Reimarus treffliche Schrift: Von den Trieben, besonders den Kunsttrieben der Thiere.] Der Mensch steht hierin den Thieren nach, bey ihm ist wenig von Instinkt, er hat keine angebornen Fertigkeiten. S. Vorbereit. §. 4. Aber er ist ein moralisches Wesen, er hat dafür Verstand und freyen Willen, wodurch er zum Handeln determinirt wird. (S. §. 26. I.) Hierin besteht der große Vorzug des Menschen vor andern Geschöpfen der Erde; dadurch ist er Gott mehr ähnlich, ihm näher verwandt, als alle andern Erdengeschöpfe, und Gott hat dem Menschen das Vermögen gegeben, seine Kräfte dergestalt zu gebrauchen, daß der Freyheit des menschlichen Willens dabey auf keine Weise Eintrag geschieht. — Hieraus folgt: (1.) daß Gott die erste Ursache (causa prima) aller Kräfte der Geschöpfe ist. (2.) Daß man zwar in gewissem Sinne sagen könne, daß Gott bey den freyen Handlungen der Menschen mitwirke, weil nämlich das Vermögen und die Kräfte zum Handeln, auch zu den freyen Handlungen, von ihm sind, und von ihm in jedem Augenblicke allein abhängen. Er weiß auch selbst ihre bösen Handlungen zum Besten zu lenken. (3.) Weil aber dies doch leicht zu Mißverständnissen führen, die menschliche Freyheit aufheben, und Gott als Urheber oder Beförderer des Bösen darstellen könnte; so ist es besser, wenn man hier Kräfte und Anwendung derselben bey freyen Handlungen der moralischen Geschöpfe genau unterscheidet. Die Kräfte kommen von ihm; aber die Anwendung oder den Gebrauch derselben zu freyen Handlungen hat er den moralischen Geschöpfen überlassen. Dies bringt die Natur eines moralischen Wesens mit

sich;

sich; es würde aufhören, ein moralisches Wesen zu seyn, wenn es dem Zwange der Nothwendigkeit unterworfen wäre, und nicht nach den Gesetzen der Freyheit handeln könnte, daß es das wählte und thäte, was seine Vernunft fürs Beste erkennt. §. 26. I. Er ist also nicht wirkende Ursache ihrer freyen Handlungen. Dies haben die alten scholastischen Theologen so ausgedrückt: Deum concurrere (wirke mit) ad materiale actionis liberae; d. h. er sey die erste Ursache der Kräfte, gebe dem Menschen die Kräfte dazu und erhalte sie in jedem Augenblicke seines Daseyns: aber nicht ad formale actionis liberae; d. i. er sey bey der freyen Handlung selbst nicht die wirkende Ursache. Z. B. wenn ein Mensch seinen Mund aufthut, zu lügen oder falsch zu schwören, so ist die Kraft, den Mund aufzuthun und zu sprechen, auch in diesem Augenblicke, von Gott, (concurrit ad materiale actionis); aber die Anwendung dieser Kraft (formale actionis) ist dem Menschen überlassen. Er konnte ihn auch aufthun, die Wahrheit zu reden und Gott zu verherrlichen. Es ist also die eigne Handlung des Menschen, und kann ihm daher zugerechnet werden, welches nicht statt finden könnte, wenn sie von einem andern herrührte.

Anm. Die Betrachtungen über die Erhaltung des Daseyns und der Kräfte der sämmtlichen geschaffenen Dinge geben uns besonders Anleitung, die göttliche Weisheit und Güte recht zu erkennen und zu bewundern, und uns dadurch zur wahren Heiligung zu führen; und diese Anwendung macht auch die heilige Schrift davon; und ihr Unterricht, den sie davon giebt, ist eben daher so ganz vorzüglich auf das Praktische berechnet. (S. oben bey diesen Eigenschaften, §. 24. und 28. II. Vergl. Cic. de N. D. II, 39 s., besonders C. 47.)

II. Von der Erhaltung des Daseyns (conservatio) und der Kräfte (concursus) der Menschen insbesondere.

1) Die Menschen sind auf dieser Erde die einzige Art von Geschöpfen, die eine moralische Natur, oder die Vernunft und Freyheit haben; sie sind folglich als solche eines weit höhern Grades der Vollkommenheit und Glückseligkeit fähig, als ihre übrigen Mitgeschöpfe. Daher ist Gottes Vorsorge für sie noch weit sichtbarer und erscheint gleichsam wirksamer und thätiger, als bey andern Geschöpfen. Matth. 6, 26. (οὐχ ὑμεις μαλλον διαφερετε αὐτων;), Apostelg. 17, 26. 28. (γενος θεου ἐσμεν). Von dieser für die Erhaltung des Menschengeschlechts sorgenden Vorsehung haben wir auch aus der Erfahrung Beweise in Menge. [S. die teleologischen Schriften, und Süßmilch's Göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, (vierte Ausgabe, von Baumann verbessert,) Berlin 1788, 3 Thle, 8.] Doch dieses nur vom Allgemeinen, aber:

2) Auch

2) Auch das Leben und die bestimmten Kräfte jedes einzelnen Menschen hängen von Gott ab. [M. p. 77. n. 3.]

a) Von dem Leben einzelner Menschen. Der Ursprung des menschlichen Lebens ist auch bey einzelnen Menschen von Gott abhängig.

Gott bleibt daher immer unser Schöpfer und der Geber unsers Lebens, wenn gleich unsere Eltern Werkzeuge und Mittelspersonen sind, durch welche wir auf die Welt kommen. So erklärt sich auch immer die heilige Schrift darüber: Gott bildete, er bereitete uns, u. s. w., Hiob 10, 8. 11. 12. Apostelg. 17, 25. 27. Ps. 139, 13 — 16.; und eben so hängt auch die Erhaltung und Fortdauer des Lebens jedes einzelnen Menschen, und alle Schicksale und Veränderungen desselben ganz von Ihm ab; er bestimmt ihm Zeit, Ort, Umstände des Lebens, Ps. 90. 91. 139. Apostelg. 17, 24. Matth. 6. und 10. Um dies anschaulich darzustellen und uns recht faßlich zu machen, legten die alten Hebräer Gott ein Schicksalsbuch und Lebensbuch bey, worin jeder lebende Mensch eingeschrieben sey und gleichsam seine eigne Rubrik habe, Ps. 139, 16. Daher ausgelöscht werden aus dem Lebensbuche, d. i. sterben, 2 Mos. 32, 32. Ps. 69, 29. Der Sinn des Bildes ist: Gott ist der Anfang und das Ende unsers Lebens und alle unsere Schicksale auf das genaueste bekannt; es hängt in unserm Leben alles von ihm ab, und er regiert und lenkt dies alles. — Auch das Ende unsers irdischen Daseyns, der Tod (vitae terminus), hängt, bey aller scheinbaren Zufälligkeit desselben, dennoch von Gott ab. Hiob 14, 5. (Dem Menschen ist ein Ziel gesetzt, das er nicht überschreiten kann). Ps. 90, 3. (Du läßt sie sterben, und sprichst: Kehrt wieder zum Staube). Ps. 31, 16. Ps. 39, 5. Diese und ähnliche Stellen hat man aber häufig irrig von einem unbedingten Rathschluß Gottes über Leben und Tod der Menschen verstanden. Dieser falschen Meinung von der Unbedingtheit und Unwiderruflichkeit des festgesetzten Lebensziels muß der christliche Religionslehrer sorgfältig entgegenarbeiten, da man sie oft selbst bey Gebildeten und sonderlich häufig beym gemeinen Mann findet. Sie kann den Menschen zu den tollkühnsten und gefährlichsten Unternehmungen führen, und wer einmal fest davon überzeugt ist, verachtet, wenn er consequent handelt, alle Heilmittel in Krankheiten und Verwahrungsmittel gegen Gefahren. Denn ist sein Lebensziel einmal da, so helfen sie ihm nichts; und ist es noch nicht gekommen, so sind sie auch ganz unnöthig. Diese Vorurtheile waren im Orient ehedem sehr weit verbreitet; auch Muhamed war ein strenger Fatalist und Prädestinatianer. Er nahm eine unveränderliche Vorherbestimmung aller menschlichen Schicksale und auch der Todesstunde jedes Menschen an. Weil nun die neuern europäischen Christen, unter allen Muhamedanern, die Türken am ge-

genauesten kannten, bey ihnen diese Lehre fanden, und den nachtheiligen Einfluß, den sie bey ihnen hatte, deutlich wahrnahmen; so nannten sie die Lehre von dem vorherbestimmten unveränderlichen Lebensziele, das weder verlängert noch verkürzt werden könne, fatum Turcicum, richtiger Muhamedicum. Auch mehrere alte Philosophen, die ein Fatum annahmen, kamen auf diese Idee. S. §. 67. Daher das stoische Dilemma, dessen auch Cicero (de fato) gedenkt: Si fatum tibi est, ex hoc morbo convalescere, sive medicum adhibueris, sive non, convalesces. Mit diesem Princip läßt sich auch der Selbstmord vertheidigen, oder doch entschuldigen, wie dies auch wirklich von einigen geschehn ist. Es gründet sich dieser theoretische Irrthum auf falsche Begriffe von den göttlichen Rathschlüssen. Gott sieht und weiß allezeit vorher, wie lange ein Mensch leben wird; also muß freylich der Erfolg mit dieser Voraussehung Gottes genau übereintreffen; weil sich Gott, der Allwissende, in dieser Voraussehung nicht irren kann. Aber wenn man dabey stehn bleibt, so ist dies eine einseitige Ansicht einzelner göttlicher Eigenschaften, die zum Irrthum führt. Gott hat zwar einen Rathschluß gefaßt über die Lebensdauer jedes Menschen; aber eben darum, weil er allwissend ist, so hat er diesen Rathschluß nicht anders gefaßt, als in Rücksicht auf natürliche und moralische Ursachen; seine Vorsehung macht es also an sich nicht unbedingt nothwendig, daß deswegen der Mensch zu dieser Zeit sterben müßte. Es ist ein decretum Dei conditionatum, das sich auf sein Vorherwissen aller der Umstände, worein der Mensch kommen wird, und aller seiner freyen Handlungen gründet. S. §. 32. I. gegen Ende. Gott sieht vorher, wie der Körper des Menschen beschaffen seyn werde, in was für Lagen ein jeder Mensch komme, wie seine moralischen Handlungen seyn werden, und was daraus für ihn folgen werde, u. s. f. Danach faßt er seinen Rathschluß über das Lebensziel ab. Auch nach der Leibesbeschaffenheit, die ein jeder mit auf die Welt bringt, und die wieder von so vielerley andern unter der göttlichen Vorsehung stehenden und Gott genau bekannten Umständen abhängt, ist jedem sein Lebensziel von Gott bestimmt. Dies Lebensziel, auch sofern es von der Beschaffenheit seines Körpers abhängt, kann der Mensch nicht überschreiten. Sind die Räder der Uhr ausgelaufen, so steht sie freylich still; hat die Blume ausgeblüht, so verwelkt sie; und der Mensch kann sich keinen neuen Körper wiedergeben, (Gott kann es; dann ist es aber etwas außerordentliches oder ein Wunder). Dieses, von der natürlichen Leibesbeschaffenheit und andern natürlichen Umständen abhängende Lebensziel nennt man nun das natürliche Lebensziel; und dies kann der Mensch selbst nicht verlängern. Wenn nun aber ein Mensch früher stirbt, als er natürlicher Weise gestorben seyn würde, es sey

nun durch eigne oder durch andere Schuld, oder durch äußere Zufälle, (die aber Gott auch alle weiß, und die alle unter seiner Vorsehung und weisen Regierung stehn); so sagt man, er sey außernatürlich gestorben, und nennt sein Lebensziel außernatürlich, praeternaturalem, ingleichen consequentem vitae terminum, so wie jenes antecedentem. Die Bibel gebraucht davon den Ausdruck; seine Tage erfüllen, (מִלֵּא אֶת יָמָיו), oder: nicht erfüllen, Jes. 65, 20.; d. i. seine natürliche Lebenszeit ausleben, oder nicht ausleben; sein natürliches Ziel erreichen, oder es nicht erreichen. Danach sind nun auch die biblischen Stellen zu verstehn, wo es von Gott heißt: Er verlängere oder verkürze jemandem das Leben. Er ordnet nämlich den Lauf der Natur so, daß jemand länger oder kürzer lebt, als er nach menschlichen Erwartungen, d. i. natürlicher Weise, gelebt haben würde. — Hieraus erhellt also, daß der Mensch zur Verlängerung des natürlichen, ihm von Gott, dem Allwissenden, bestimmten Lebensziels nichts beytragen kann, wohl aber zur Verkürzung. — Der Mensch wird also z. B., (um bey jenem stoischen Dilemma zu bleiben,) wenn er krank wird, allerdings den Arzt gebrauchen, und die ihm vorgeschriebenen Mittel anwenden müssen, weil er nie gewiß wissen kann, ob sein natürliches Lebensziel da ist. Der Rathschluß Gottes über seinen Tod und sein Leben ist in diesem Falle, (wie wir es uns menschlicher Weise vorstellen müssen,) bloß bedingt. Wenn er die Mittel gebraucht, so wird er besser; wo nicht, so stirbt er: und nach seiner Allwissenheit sieht Gott freylich voraus, ob er sie gebrauchen wird oder nicht; weiß also auch voraus, ob er sterben werde oder nicht. — Es ist über den terminus vitae sonderlich im siebzehnten Jahrhundert viel Streit entstanden in den Niederlanden unter den reformirten Philosophen und Theologen bey Gelegenheit der Schrift des Beverovicius: Quaestiones epistolicae de vitae termino fatali, Dortrecht 1634, 8., und vermehrt, Leiden 1636, 4.

b) Von den Kräften jedes einzelnen Menschen. Diese menschlichen Kräfte, die Gott zum Urheber haben, sind sehr verschieden und mannichfaltig, gehören aber alle zu zwey Hauptgattungen, der Seele und des Leibes, geistige und körperliche. So wenig sie der Mensch sich selbst gegeben hat, so wenig kann er sich auch bloß durch eigne Kraft und Geschicklichkeit im Besitz derselben erhalten. Die Bibel beschreibt sie daher beständig mit Recht als eine Gabe oder Geschenk Gottes: äußeres Ansehn, Vorzüge des Geistes, gute Beurtheilungskraft, Gedächtniß, Gelehrigkeit; — und daß ein Mensch den andern hierin übertrifft, ist der Wille und die weise Anordnung Gottes. 2 Mos. 4, 11. Jac. 1, 17. 1 Cor. 4, 7. Das glückliche Zusammentreffen der Umstände, wodurch uns oft Arbeiten, die uns und andern unmöglich schienen, leicht gemacht werden, (welche

die

die Menschen oft einem glücklichen Ohngefähr zuzuschreiben pflegen,) ist Gottes Werk, Gottes weise Fügung; und das Gelingen unserer Bemühungen haben wir nicht eigner oder uns selbst gegebener Geschicklichkeit, sondern lediglich seiner wohlthätigen Vorsehung zu verdanken. Diese frommen und anspruchslosen Gesinnungen, wodurch wir im heilsamen Gottvertrauen gestärkt, und gegen allen Stolz und Eigendünkel verwahrt werden, empfiehlt die Bibel beständig. Sie schreibt daher alles dieses Gott geradehin, als der causa prima, zu; doch so, daß causae secundariae, (Nebenursachen, Mittelursachen,) die aber alle von ihm abhangen, nicht ausgeschlossen werden. [M. p. 77. n. 1. et 2.] Hieher gehört unter andern Ps. 127., worin der Satz ausgeführt wird: „Alle unsere noch so angestrengte und mühevolle Arbeit ist vergeblich, wenn Gott nicht Gedeihn und Kräfte dazu schenkt“.

Anm. Alle diese Betrachtungen über die Erhaltung unsers Daseyns, unserer Kräfte und unserer Thätigkeit sind sehr lehrreich und praktisch; sie geben uns vielen Stoff zur Zufriedenheit und Freude, und erwecken uns zu herzlicher Dankbarkeit gegen Gott. Christus nutzt sie besonders dazu, uns zu belehren, daß wir nicht mißtrauisch gegen Gott seyn und uns keine ängstlichen Sorgen machen sollen. Da Gott für die leblosen Geschöpfe und für die Thiere so sichtbar sorge, um wie vielmehr für uns, die wir zu höhern Zwecken von ihm bestimmt sind! Matth. 6, 25 f. Er warnt auch darum besonders vor ängstlichen Nahrungssorgen, weil sie uns von wichtigern Dingen abhalten, uns von Gott abziehn, und uns die Empfänglichkeit für Religion und göttliche Belehrung rauben. Luc. 8, 14.: *αἱ μεριμναι του βιου συμπνιγουσι τὸν λογον*, hindern die Kraft und Wirkung des heilsamen göttlichen Unterrichts an unserm Herzen.

§. 70.

Von der dritten äußern Handlung (actus) der Vorsehung, oder von der göttlichen Regierung (gubernatio s. providentia stricte sic dicta) überhaupt.

[S. §. 68. II. am Ende.) [M. §. 5 seq. p. 78.]

I. Worin die göttliche Regierung bestehe. Aus §. 69. erhellt, daß Gott jede wirkende Ursache in der Welt, sie sey frey handelnd oder nicht, und auch jede Wirkung derselben, und alle Folgen dieser Wirkung, auf das genaueste kenne, sie zu seinen Absichten anwende und nach seinem Willen lenke. Hieraus folgt, daß alle Veränderungen der Geschöpfe, die activen und passiven, von Gott abhängen, und daß er sie nach seiner Weisheit und Güte zum möglichst großen Wohlseyn des Ganzen ordnet und lenkt. Und eben in dieser Lenkung und Anordnung der Veränderungen und Handlungen der Geschöpfe zum möglichsten Wohl des Ganzen und der einzelnen Theile desselben besteht die göttliche Regierung.

Dies

Dies Wohlseyn des Ganzen kann aber nicht ohne das Wohlseyn der einzelnen Individuen, (deren Summe und Inbegriff eben das Ganze ausmacht,) bestehn. Die Summe von Wohlseyn der einzelnen Individuen macht also eigentlich das Wohlseyn des Ganzen aus. Darum hieß es in der Beschreibung: zum möglichsten Wohl des Ganzen und der einzelnen Theile desselben. Um nun hier in seinem Urtheil über das Glück in der Welt nicht zu fehlen, (wie oft genug geschieht,) müssen folgende Sätze gemerkt werden: 1) Die Vollkommenheit und das Wohlseyn der Geschöpfe ist verschieden und verhältnißmäßig. Nicht alle Geschöpfe sind eines gleichen Wohlseyns und gleicher Grade desselben fähig und empfänglich. Das Thier zum Beyspiel fühlt sich befriedigt, wenn es seine Nahrung findet und seinen übrigen Naturtrieben folgen kann. Zum Wohlseyn der moralischen Geschöpfe aber, als des Menschen, ist dies nicht hinreichend, er hat eine höhere Bestimmung und ist eines höhern Glücks fähig. Und auch selbst bey den Menschen giebt es, nach Verschiedenheit der Anlagen, der Fähigkeiten und selbst des Alters, verschiedene Arten und Stufen des äußern Wohlseyns; z. B. anders ist das Wohlseyn, dessen Kinder empfänglich sind, anders bey Erwachsenen. — 2) Die Einrichtung der Welt, die Gott zum Urheber hat, bringt es so mit sich, daß oft das Wohlseyn eines Geschöpfs der Wohlfahrt eines andern nachsteht und aufgeopfert wird. Dies lehrt die Erfahrung; und wenn diese nicht laut spräche, so würden die Philosophen demonstriren, daß es nicht so seyn könne: z. B. viele Thiere werden von andern getödtet und zu ihrer Nahrung angewendet; und wie sehr leidet nicht die Wohlfahrt vieler Geschöpfe durch die freyen Handlungen der Menschen! Hier können wir Kurzsichtige uns nicht anmaßen, über diese Einrichtungen und Zulassungen Gottes zu klügeln, oder zu wähnen, daß es habe anders seyn können oder sollen. Es gehörte dies einmal in den Plan Gottes, den wir nie durchschauen können, der aber eben darum, weil Gott ihn wählte, gewiß der beste, der weiseste und einzig zweckmäßige seyn muß. So lehrt auch die heilige Schrift, und weiter können wir hier mit aller unserer spekulativen Philosophie nicht kommen. S. §. 48. am Ende, und unten §. 71. II. — 3) Häufig ist das Wohlseyn an gewisse Bedingungen gebunden, von deren Erfüllung der Genuß desselben abhängt; z. B. wer gesund seyn will, muß mäßig leben. Kann oder will Jemand diese vorgeschriebenen Bedingungen nicht erfüllen, so ist es Gott nicht beyzumessen, daß seine Wünsche nicht erfüllt werden. — Diese Betrachtungen lassen die mehresten Menschen aus der Acht, und klagen daher und murren über die göttliche Regierung, wenn es nicht nach ihren Wünschen geht. Es wird hiebey aber auch meistens darin gefehlt: (1.) daß man bloß in den Genuß Einer Art von Gütern, (die einem etwa gerade fehlen,) den Besitz der ganzen Glückseligkeit setzt; und oft sind es nicht die wahren Güter, sondern ver=

vergängliche ungewisse Güter, die uns, wenn wir sie auch besäßen, doch nicht zufrieden und glücklich machen würden. Wie sehr gereicht es manchem Armen oder Kranken, der sich reich oder gesund wünscht, zu seinem zeitlichen und ewigen Glück, daß seine Wünsche nicht befriedigt werden; (2.) Daß man vergißt, auf die Wohlfahrt des Ganzen zu sehn, und nicht bedenkt, daß einzelne Individuen oft um des allgemeinen Wohls willen gewisse Vortheile aufopfern müssen, die ihnen aber gewiß auf andere Weise ersetzt und vergütet werden; wie man dies der Güte Gottes zutrauen kann, und wie es auch oft selbst in diesem Leben schon die Erfahrung deutlich lehrt. (3.) Daß man zu sehr nur die gegenwärtigen unangenehmen Empfindungen beachtet, und nicht erwägt, daß in dem jetzigen Leiden, oder Mangel des Wohlseyns, oft der Keim und die Ursache unseres künftigen desto größern zeitlichen und ewigen Glücks verborgen liegt. (4.) Daß man Gott oft sehr ungerecht anklagt, daß er uns gewisse Glücksgüter versagt, oder entzogen habe, da es doch unsere eigne Schuld ist, daß wir sie nicht besitzen und genießen. Wie mancher Kranke und Mangelleidende klagt Gott als Urheber seiner Leiden an, da ihm doch sein Gewissen sagen müßte, daß er es selbst sey!

II. Wie die göttliche Regierung bewiesen werde.

1) Aus der Natur und Einrichtung der Dinge in der Welt, (argumentum physicum). Der menschliche Verstand kann sich nicht vorstellen, daß die bewunderungswürdige Ordnung und Zusammenstimmung im Weltall, da eins mit dem andern auf das genaueste zusammenhängt, eins in das andere immer eingreift, wie die Glieder einer Kette, und eins dem andern zu Hülfe kommt, ohne Aufsicht und Lenkung eines höhern allweisen und verständigen Wesens statt finden könne. — Hieher gehören die Betrachtungen: Man erinnere sich z. B. an den Einfluß der Luft und Witterung auf die Gewächse, auf den Unterhalt der lebenden Geschöpfe, auf ihre Gesundheit und ihr Leben. — Ein Land hat Ueberfluß an gewissen nöthigen Produkten; einem andern mangeln dieselben gänzlich. Jenes kann seinen Ueberfluß nicht selbst verbrauchen; dieses ist genöthigt, ihn auswärts zu suchen und von jenem anzunehmen. Daraus entsteht Handel, Thätigkeit, Betriebsamkeit; hieraus Reichthum, u. s. f.

2) Aus den Begebenheiten in der Welt, (argumentum historicum), oder der Beweis aus der Erfahrung, eigner und fremder. Morus nennt es gut duplicem providentiae scholam, historiam et experientiam, §. 8. p. 83. Dieser Beweis, auf die rechte Art vorgetragen, ist am faßlichsten und einleuchtendsten, auch für Ungelehrte. Man gebe bey den Begebenheiten auf die Mittelursachen Acht, auf Zeit, Ort, und die übrigen Um-

Umstände, unter denen sie wirken. Durch ihre langsame und oft unmerkliche Vereinigung entstehn Wirkungen, worüber jedermann erstaunt. — Die kleinsten Vorfälle bewirken oft die größten Revolutionen; böse Handlungen werden zum Guten gelenkt, und schlagen zum Besten derer aus, denen damit geschadet werden sollte, daß man mit Joseph sagen muß: „Ihr gedachtet es böse zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen", (1 Mose 50, 20.). Personen, die der Welt vorzüglich nützen, oder etwas ausgezeichnetes leisten sollen, müssen gerade zur bequemsten Zeit auftreten, am schicklichsten Ort und in der allergünstigsten Verbindung der übrigen Umstände. Wenn die Geschichte mit solchen Betrachtungen studirt wird, (und diese sollten bey dem Unterricht der Jugend in der Geschichte nie weggelassen werden, wie jetzt leider gewöhnlich geschieht,) so wird man in dem, was der Unwissende oder der Leichtsinnige Schicksal oder ungefähren Zufall nennt, die deutlichen Spuren der alles lenkenden Regierung Gottes entdecken. Und dies ist eigentlich der wahrhaft höhere Standpunkt, aus dem man mit der heiligen Schrift alles, was in der Welt geschieht, anzusehn hat. Man erinnere sich z. B. an Josephs Geschichte und an die alte israelitische Geschichte überhaupt; an die Geschichte der Ausbreitung des Christenthums, der Reformation, merkwürdige Geschichte unserer Tage, u. s. w. [S. Schröckh Disp. historia providentiam divinam quando et quam clare loquatur, Vit. 1776; und J. G. Müller's Briefe über das Studium der Wissenschaften, besonders der Geschichte, Zürch 1798, 8.] Es sind darin treffliche und aus der Erfahrung geschöpfte Bemerkungen, die sonderlich auch von Jugenderziehern und Jugendlehrern beherzigt und angewandt zu werden verdienen. Aber wir müssen hier keineswegs nur bey den großen Weltbegebenheiten allein stehn bleiben. Die Geschichte jedes einzelnen Menschen kann ihm selbst und andern Gelegenheit genug geben, die interessantesten und nützlichsten Bemerkungen über die göttliche Regierung zu machen, wenn er auf die Schicksale und Veränderungen Acht giebt, die er selbst in seinem Leben oder im Leben anderer erfahren hat. Solche Betrachtungen sind gerade im Volks- und Jugendunterricht die brauchbarsten. Hiedurch können religiöse Gesinnungen erweckt und unterhalten werden. Denn wenn der Mensch sich einbildet, Gott sorge für ihn nicht, so hat er keinen Grund und Antrieb, ihn zu lieben und zu verehren. Weil aber die eigentliche Bestimmung des Menschen, als eines moralischen Wesens, Heiligung ist, und weil davon seine Fähigkeit zum Glücklichseyn abhängt, (Vorbereit. §. 2. und Dogm. §. 51.), so muß er besonders auf diejenigen Wirkungen der göttlichen Vorsehung oder Regierung aufmerksam seyn, wodurch dieser große Zweck an ihm erreicht werden soll. Die Erfahrungen, die er in dieser Absicht an sich und andern gemacht hat oder machen kann, haben daher für jeden sittlich gebesser-

ten Menschen das allergrößte Interesse; und wer dafür keinen Sinn hat, oder wer wohl gar über geistliche Erfahrungen frommer Christen, und über das, was sie andern davon mündlich oder schriftlich mittheilen, spotten kann, bey dem ist es ein trauriger Beweis, daß er noch zu den sittlich Ungebesserten gehöre, die ihre Bestimmung nicht erfüllen. Wer von Jugend auf angeleitet wird, in seinem eignen Leben alles auf Gott zu beziehn, und die Spuren der göttlichen Regierung darin aufzusuchen, der wird sich dadurch von selbst gewöhnen, auch die Geschichte anderer Menschen und ganzer Völkerschaften aus diesem Gesichtspunkte anzusehn, und er wird die entgegenstehende herrschende Methode, (die der biblischen so ganz unähnlich ist,) gewiß nicht weise und beyfallswürdig finden. Wer aber selbst ohne Gott in der Welt lebt, dem kann auch nur eine Geschichte ohne Gott wohlgefallen.

3) Aus der heiligen Schrift. [M. p. 79 — 81. §. 6.] Ueberall liegt in der Bibel der Satz zum Grunde: Gott ist Schöpfer, Eigenthumsherr und Regierer der Welt, von dem alles, auch das Einzelne, abhängt, und der alles zum Besten des Ganzen mit Weisheit lenkt. Die allgemeinen Stellen über die Vorsehung s. §. 68. I, 2. Die Stellen, die von der Regierung besonders handeln, bringt man unter folgende Klassen: (1.) Solche, worin Gott ausdrücklich die Leitung und Regierung aller und jeder Begebenheiten in der Welt zugeschrieben wird. Matth. 6, 31. Apostelg. 17, 25. 26. 1 Chron. 29, (al. 30,) 12. (2.) Wo einzelne Veränderungen und Zufälle in der Welt, vergangene, gegenwärtige und zukünftige, Gott als Urheber beygelegt werden. Jes. 43, 12. Ps. 90. Apostelg. 4, 28. besonders auch Sprichw. 16, 1. 20. (der Erfolg unserer Anschläge hängt von Gott ab), V. 33. (sogar der Wurf und das Fallen des Würfels beym Loos, das so zufällig zu seyn scheint). (3.) Die Stellen, die göttliche Verheißungen und Drohungen enthalten, in denen kein Sinn seyn würde, wenn man sich Gott nicht als Regierer der Welt und der Schicksale der Menschen denkt. 2 Mos. 20, 12. Ps. 90. 91. u. f. (4.) Die Stellen, worin Gott gebeten wird, daß er Unglücksfälle abwenden, dem Leiden ein Ende machen, Glück geben wolle, u. dergl.; oder, wo die Erhörung solcher Bitten versichert wird. Ps. 22, 6. Ps. 127. Matth. 26, 39. 1 Thessal. 3, 10. 11. Um dies alles richtig zu verstehn, muß die Lehre von dem Willen und den Rathschlüssen Gottes hiemit verglichen werden, §. 20. und 32.

Anm. Es ist schon oft bemerkt worden, daß nach der Denk- und Sprechart der alten Welt vieles als unmittelbare Wirkung und Handlung Gottes vorgestellt und beschrieben wird, was eigentlich durch Mittelursachen von Gott bewirkt wird, die man vorüberging, nicht erwähnte, oder auch in der Kindheit jener frühern Zeiten gar nicht kannte. S. z. B. §. 58. Num. II. Diese Darstellungsart und viele darauf sich grün-

gründende Ausdrücke und Erzählungen kommen auch in der Bibel, im Homer und in andern alten Schriftstellern sehr häufig vor. Wenn wir z. B. sagen: es donnert, es regnet, es ist ein Erdbeben, so heißt es: Gott donnert, u. s. w. Ps. 29. Ps. 104, 32. 1 Mos. 11, 7. 8. Cap. 19, 24.: Gott ließ Feuer und Schwefel über Sodom regnen und vertilgte es, und dergl. Viele Begebenheiten also, die nach der Erzählungsart der alten Schriftsteller unmittelbar und wundersam gewirkt zu seyn scheinen, sind natürlich zugegangen, ob sie gleich nach jener alten Denk- und Sprechart so erzählt werden, daß es scheint, als wenn Gott unmittelbar dabey gehandelt hätte, oder auf außerordentliche Art zu Hülfe gekommen wäre. Indessen ist doch dies alles an sich sehr richtig geredet, in so fern nämlich auch die natürlichen Ursachen aller dieser Dinge von der Regierung Gottes abhängen. Aber an dieser durchgängig so frommen oder religiösen Sprache der alten Welt nimmt oft unsere neue Welt um so mehr Anstoß und Aergerniß, je weniger sie selbst religiösen Sinn hat, und also auch diesen in ihrer Sprache auszudrücken gewohnt ist. Der christliche Religionslehrer muß auch darin dem Muster der heiligen Schrift folgen, daß er alles von Gott herleitet und alles auf ihn zurückführt, und er muß daher auch die religiöse Sprache der heiligen Schrift beybehalten und nachahmen. Wenn er, um dem Aberglauben zu begegnen, zeigt oder sagt, daß etwas natürlich zugehe, so muß er vorsichtig dabey seyn, daß seine Zuhörer dies ja nicht so verstehn, es geschehe ohne Gott, und dadurch von Gott entfernt und gottesvergessen werden; vielmehr muß er immer dabey bemerken, daß Gott dabey gleichfalls wirksam sey, und daß die Natur nur Werkzeug sey in seiner Hand; daß also nichts geschehe, was nicht dem Willen und den Absichten Gottes gemäß sey.

§. 71.

Bemerkungen über Gottes specielle Regierung der Menschen, besonders in Rücksicht auf ihre Freyheit und ihre widrigen Schicksale.

I. Die Freyheit des menschlichen Willens wird durch die göttliche Regierung nicht aufgehoben, so wenig, als durch die freyen Handlungen der Menschen die göttliche Regierung gestört oder gehindert werden kann. Dieser Satz von der Freyheit des Menschen und jedes moralischen Wesens muß feststehn, wenn nicht alle Moralität und Zurechnungsfähigkeit der menschlichen Handlungen wegfallen soll. Denn findet wirklich keine Freyheit oder kein freyes Begehrungs- und Handlungsvermögen bey dem Menschen statt, so kann auch keine Zurechnung statt haben, weil es dann nicht von ihm selbst abhängt, ob er gut oder böse handelt. Es ist schon §. 22. I. am Ende der Satz ausgeführt worden, daß Gott alle freyen Handlungen der Menschen und ihren Erfolg vorhersieht, eben so, wie er auch alle nothwendigen oder weniger zufälligen Dinge vorherweiß; daß aber dadurch die freyen Handlungen der Menschen nicht aufhören, frey zu seyn. Dies muß nun auch hier zum Grunde gelegt werden. Die göttliche Regierung beweiset

beweiset sich also bey den freyen oder moralischen Handlungen der Menschen nicht dadurch, daß der Mensch auf irgend eine Art zu guten oder bösen Handlungen gezwungen werde. Hievon geht auch die Bibel aus, und dies muß in der Moral nothwendig vorausgesetzt werden. Luc. 8, 5 — 15. Cap. 13, 6 — 9. Jac. 1, 13 — 15. Gleichwohl aber stehn die freyen oder moralischen Handlungen unter der genauesten Aufsicht und Regierung Gottes. Denn die menschlichen Entschließungen und Unternehmungen sind abhängig 1) von den dem Menschen verliehenen Kräften, und diese hat er allein von Gott. (S. §. 69.) 2) Von den Naturgesetzen (der physischen und moralischen Natur). Darunter werden die Gesetze verstanden, wonach die jedem Geschöpf eigenthümlichen Kräfte, (der Bewegung oder Vorstellung,) wirken. Auch diese sind von Gott allein gegeben und angeordnet. (S. eben daselbst.) 3) Von äußern Umständen, oder von Dingen außerhalb des Menschen; und diese stehn ja, wie alles, unter göttlicher Regierung. — Der Mensch hat als ein moralisches Wesen die Freyheit, etwas zu wollen, Entschließungen zu fassen und danach zu handeln; Gott giebt ihm die Gelegenheit dazu, durch die äußern Dinge, die den Menschen umgeben; giebt ihm auch und erhält ihm die Kräfte zum Handeln, überläßt ihm aber unter seiner Leitung und Aufsicht den Gebrauch und die Anwendung derselben zu freyen Handlungen. (S. §. 69. I. zu Ende.) Freylich bleibt hier, bey allen noch so fein gesponnenen und scharfsinnig ausgedachten philosophischen Theorien der spekulativen Vernunft, vieles dunkel und schwierig; aber von dem Satz selbst können und dürfen wir nicht abgehn, wenn wir uns nicht selbst herabwürdigen, und das sittliche Gefühl, das in unser aller Herzen vom Schöpfer so tief eingepflanzt ist, verläugnen wollen, und wenn folglich nicht die ersten und wichtigsten Grundlehren in der Moral umgestoßen werden sollen. Jeden überzeugt hier sein eignes Bewußtseyn, die laute Stimme des Gewissens, die in ihm spricht, daß es so sey und seyn müsse, wie von seiner Existenz, ohne daß er es sich demonstriren kann, oder daß er eine Demonstration nützlich fände. [Vergleiche die Schriften einiger neuern Philosophen aus verschiedenen Schulen: Eberhard, Ueber die Freyheit, in seinen vermischten Schriften; — und nach den Grundsätzen der Kant'schen Philosophie plan- und lichtvoll dargestellt in Jacob's Abhandlung von der Freyheit, bey Kiesewetter's Schrift: Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie, Leipzig und Halle 1788, 8.] Bey allen metaphysischen Demonstrationen und Spekulationen über die Freyheit finden sich Lücken und Schwierigkeiten; daher ist auch so viel pro und contra darüber geschrieben. Kant verwirft daher diese theoretischen Spekulationen als unzulänglich und irreführend; er verlangt, daß wir uns mehr an

Erfahrungen halten, und den Satz von der Freyheit darum annehmen und festhalten sollen, weil er in der Moral so unentbehrlich ist, daß ohne ihn gar keine Sittlichkeit gedacht werden kann. In die Moral gehört übrigens eine vollständige Erörterung dieser ganzen Materie. Bey dem Volks- und Jugendunterricht müssen alle Spitzfündigkeiten in den Untersuchungen vermieden werden, und man thut wohl, wenn man sich zu seiner und anderer Beruhigung an folgende einfache Sätze hält, die auch mit dem biblischen Unterricht und der Erfahrung vollkommen übereinstimmen: 1) Gott verschafft dem Menschen die erforderlichen Mittel und Gelegenheiten, seine Entschließungen vom sittlich Bösen abzulenken und auf das sittlich Gute zu richten, um ihn dadurch zur wahren Glückseligkeit zu führen. 2) Er giebt zu manchen freyen Handlungen Anregung und Ermunterung, durch die äußern Umstände, wodurch er auch den Fortgang und die glücklichen Folgen der Handlung selbst befördert. Und eben so giebt Gott auch oft durch die Umstände Warnungen für uns und andere, um vom Handeln abzuschrecken. Diese Aufmunterungen und Warnungen lehren uns zugleich, daß diese göttliche Mitwirkung ohne Aufhebung der menschlichen Freyheit geschehe; denn es bleibt dabey immer in des Menschen Gewalt, das zu thun, wozu er ermuntert wird, und das zu unterlassen, wovor er gewarnt wird. Es folgt also, daß bey dem allen die Menschen doch Urheber ihrer eignen freyen Handlungen bleiben; und eben deswegen kann Gott 3) die guten Handlungen der Menschen belohnen, die bösen aber bestrafen. S. §. 31. Von der Gerechtigkeit Gottes. 4) Oft hindert Gott böse Handlungen, die der Mensch beschlossen hatte und im Begriff war auszuführen. So konnten und durften z. B. Josephs Brüder ihre Anschläge gegen sein Leben nicht ausführen, 1 Mos. 39. Dies geschieht aber nicht immer; vielmehr läßt Gott viele böse Handlungen der Menschen zu. Denn sonst müßte er ihre Freyheit aufheben. Aber auch die bösen Handlungen werden von ihm gebraucht, etwas Gutes zu bewirken, 1 Mos. 50, 20. Apostelg. 2, 36. Aber dann hindert er sie allemal, wenn sie mit dem allweisen und wohlthätigen Plan seiner Regierung durchaus nicht vereinbar sind, oder, welches einerley ist, wenn sie gar nicht zum Guten gelenkt oder benutzt werden können. Wenn aber dieser Fall wirklich eintrete, das weiß nur Gott, der Allwissende, wir sind nicht im Stande, es zu beurtheilen. 5) Der Ausgang und Erfolg von allen guten und bösen Handlungen hängen lediglich von dem Willen Gottes ab. S. §. 70. Der weiseste Anschlag, der an und für sich ein Meisterwerk der menschlichen Klugheit und Ueberlegtheit zu seyn scheint, hat oft einen schlechten Erfolg, hingegen glückt oft der unüberlegte Anschlag eines Thoren. S. Pred. 9, 11. Sprichw. 16, 1 f. Jac. 4, 13 — 15. Wir würden dies oft noch viel deutlicher wahrnehmen, wenn wir nicht gewohnt wären,

nur immer den Erfolg allein zu betrachten. Ist der gut, so urtheilt man auch so von dem Anschlage selbst; und umgekehrt. Daher oft so viel unverdientes Lob und so viel unverdienter Tadel in der Geschichte. Der Mensch glaubt oft sich selbst oder einem andern durch seine Handlungen zu nützen, und schadet sich oder andern; und umgekehrt. Daher behauptet man, daß durch die göttliche Regierung die menschliche Freyheit und so auch die Freyheit anderer moralischen Wesen, als der Engel, nicht aufgehoben und vernichtet, wohl aber eingeschränkt werde. [Vergl. Morus §. 3. und §. 6. besonders in den Anmerkungen S. 81.]

II. Von Gottes Regierung bey dem Uebel in der Welt und bey den Leiden und widrigen Schicksalen (providentia circa malum, in rebus adversis). [M. §. 7. et 8. p. 81. 83.]

1) Die vielen Uebel und Widerwärtigkeiten im menschlichen Leben und in der Welt haben von je her viele als einen Haupteinwurf gegen die göttliche Vorsehung angesehn, weil sich das Daseyn derselben mit der göttlichen Weisheit und Güte, und folglich mit seiner Vorsehung nicht zusammenreime. Es sind entweder physische oder moralische Uebel, und bey Zulassung beider meinten sie, daß keine göttliche Vorsehung statt finden könne. Schon Epikur führte dies als Grund gegen die Vorsehung an. [S. Lucret. de rerum nat. l. V. Cic. de nat. deor. et Lactant. de ira Dei c. 13.] Dagegen bemühten sich unter den alten Philosophen die Stoiker besonders, diesen Einwurf zu widerlegen, als Seneca, (De benef. IV, 4 sq.) — Bayle findet auch (Dictionnaire art. Manichäer) diese Einwendung so stark, daß er sie für unauflöslich und unüberwindlich hält. Leibnitz'ens Hauptzweck bey der Theodicee ging daher dahin, die scheinbaren Baylischen Zweifel zu lösen, und eine richtige philosophische Theorie vom Uebel in der Welt festzustellen. Man hat sich auch sogar auf die Klagen biblischer Schriftsteller über das Uebel in der Welt und das betrübte Loos der Menschen berufen, sonderlich im Predigerbuche. Aber der Zweck des Verfassers ist gar nicht, die Vorsehung zweifelhaft zu machen, sondern er will vielmehr zeigen, wie man aus der Unbeständigkeit des Glücks und aus der Unsicherheit menschlicher Entwürfe wahre Lebensweisheit lernen solle, und wie man dadurch allein glücklich und zufrieden werde, indem uns die göttliche Vorsehung Freuden und Glück genug geschenkt habe, wenn wir es nur weise zu gebrauchen verständen, (aber daran fehle es den meisten Menschen). Cap. 4, 9. C. 9, 4. C. 3. C. 7. C. 9, 1 f. Nun zur Beantwortung. Da die göttliche Vorsehung aus anderweitigen Gründen erweislich ist, so kann das Uebel in der Welt kein Grund seyn, sie zu bezweifeln oder zu läugnen. Vielmehr muß man umgekehrt schließen: Weil Gott das Uebel in der Welt zuläßt und duldet: so muß dies seiner Weisheit gemäß seyn, und seine Vorsehung muß damit bestehn

können; gesetzt, daß wir auch das Wie, und die Gründe, warum es so, und nicht anders ist, nicht einzusehn vermöchten. (Seneca, liber de providentia: sive quare bonis viris mala accidant, cum sit providentia.) Man kann Gottes Macht und Willen auf doppelte Art betrachten: entweder richtet sich Gott nach keiner gewissen Ordnung und handelt unbedingt nach seiner absoluten uneingeschränkten Macht; oder es gründet sich die Anwendung seiner Macht auf eine gewisse Ordnung. Nach seiner absoluten Macht könnte Gott das Uebel hinwegräumen; aber er will dies nicht immer thun, weil es wider die festgesetzte Ordnung ist, die er nach seiner Weisheit zu machen für nöthig gefunden hat. Gott hat das Böse allerdings vorhergesehn, und läßt es zu, (vergl. Ps. 81, 12. 13. Apostelg. 14, 16. Röm. 1, 24.); aber in so fern es böse ist, kann Gott nie Wohlgefallen daran haben, noch es selbst befördern oder begünstigen. (Jac. 1, 13 — 17.) Gott hat es aber darum mit in den Plan des Ganzen aufgenommen, weil durch die Verbindung desselben mit andern Dingen etwas Gutes hervorgebracht oder bewerkstelligt werden konnte; welches Gute entweder ganz weggefallen oder nicht so vollkommen geworden wäre, wenn Gott das Uebel nicht zugelassen hätte. Christus sagt, Matth. 13, 29., sehr wahr: wenn man das Unkraut ausreiße, so werde auch der Weizen mit ausgerissen; und damit dies nicht geschehe, müsse oft das Unkraut bey dem Weizen geduldet werden. — Wir Menschen kennen auch nur den kleinsten Theil des unermeßlichen Ganzen, und auch diesen noch dazu sehr unvollkommen, (Außenseite); von den wahren und innern Verbindungen der Dinge selbst, ihren Absichten und unendlichen Folgen haben wir aber nur höchst mangelhafte Begriffe. Wir sind daher gar nicht im Stande, von dem wahren Verhältniß des Nutzens zum Schaden und der Summe des Bösen zur Summe des Guten richtig zu urtheilen. Seneca sagt: die Nothwendigkeit sey ein großer Trost im menschlichen Leiden, (necessitas magnum humanae felicitatis patrocinium est. Controvers. IV, 27.). Wenn dies von dem blinden und unvermeidlichen Fatum, dem selbst die Götter weichen müssen, verstanden wird, so ist es ein schlechter Trost; denn wie kann das einen Missethäter, der zum Richtplatz geführt wird, trösten, daß man ihm unaufhörlich zuruft: es ist nicht anders, du mußt sterben! Wenn es aber von den Anordnungen verstanden wird, die Gott zu machen für nothwendig fand, wenn sie uns gleich unbegreiflich und unangenehm sind, so ist es ein wahrer, ächt christlicher und tröstender Satz. Denn weil Gott, der Allweise und Allgütige, diese Anordnung gemacht hat, so folgt, daß sie doch zweckmäßig und gut seyn müsse, wenn sie auch uns als sehr zweckwidrig und schädlich vorkommen sollte. Ferner, die meisten Klagen unzufriedener Menschen über ihr Mißgeschick werden dar-

über

über geführt, daß ihnen gewisse Güter versagt sind. Sie vergessen aber dabey gewöhnlich, zu untersuchen, ob sie dieser Güter auch empfänglich sind. Sie übersehn dabey meistens das viele Gute, das sie wirklich genießen. Auch sind die Urtheile und Meinungen der Menschen über das Glück so verschieden, und zum Theil so thöricht, daß es augenscheinlich ist, es sey unmöglich, daß aller Menschen Wünsche erfüllt werden können. Was sich mancher Mensch als sein größtes Glück vorstellt, gerade das würde, wenn er es besäße, sein größtes Unglück nach Leib und Seele seyn, und es ist für ihn eine Wohlthat, daß ihm die göttliche Vorsehung seine Wünsche nicht erfüllt. [Vergl. über diesen Gegenstand auch zum Gebrauch für Volksunterricht: Zollikofer's Betrachtungen über das Uebel in der Welt; Jacobi's Betrachtungen über die weisen Absichten Gottes; de Marées Gottesvertheidigung über die Zulassung des Bösen.

2) Ein anderes Argument gegen die Vorsehung ist: daß es den Gottlosen in der Welt häufig wohl, den Rechtschaffenen hingegen übel gehe. Man glaubt, daß dies geradezu mit der Gerechtigkeit, Güte und Weisheit Gottes streite, und daß es also nicht statt finden würde, wenn wirklich eine göttliche Vorsehung wäre. Dieser Zweifel hat schon vor Alters viele Nachdenkende sehr beunruhigt, und die Vertheidiger der Vorsehung haben ihn verschieden beantwortet. Wir finden ihn schon im alten Testamente vorgetragen, und nach der Verschiedenheit der Ansichten, welche die Sache hat, mancherley Antworten darauf, als Ps. 37. 39. 49. und sonderlich Ps. 73., und im Hiob häufig, als Cap. 16 f. Auch unter den griechischen Philosophen waren viele hierüber sehr verlegen, und Diogenes, der Cyniker, urtheilte geradezu: „daß der Wohlstand der Frevler alle Macht und Gewalt der Götter widerlege“. (Cic. de n. d. III, 34.) Andere aber gaben sich Mühe, dies zu beantworten, besonders die Stoiker. Daher auch Seneca in dem Buche De providentia die Frage untersucht: warum es Rechtschaffenen übel gehe, da doch eine Vorsehung sey? Bey diesem Argument war Bayle gleichfalls der Meinung, daß es nicht gründlich widerlegt werden könne. — Aber (1.) es gründet sich der Einwurf größtentheils auf Unkunde und unrichtige Beurtheilung der wahren Güter und des von ihrem Besitz abhängenden wahren Glücks der Menschen. Die meisten, die das Urtheil fällen: den Frommen gehe es übel und die Gottlosen wären glücklich, setzen das Glück des Menschen in äußere Dinge, in Reichthum, in sinnlichen Genuß und Vergnügungen, und halten also jeden armen und vor der Welt gering geachteten Menschen für unglücklich. Dies ist aber unrichtig geurtheilt. Es ist ein Unterschied zu machen zwischen wahren Gütern und Scheingütern. Die wahren Güter, physische und moralische, machen den Menschen an und

für sich selbst glücklich, als Gesundheit des Leibes, und in Absicht der Seele, Erkenntniß der Wahrheit in Rücksicht auf den Verstand, und Heiligkeit in Rücksicht auf den Willen; kurz, alles das, was auf unsere moralische Natur Beziehung hat. Das ist es auch, was Christus die wahren geistlichen Güter, die Schätze im Himmel, nennt, deren Besitz jedes moralische Wesen wahrhaft glücklich macht, indem es nur durch diese die Empfänglichkeit und Fähigkeit zum Glücklichseyn erhält. Außer diesen giebt es noch andere Dinge, die erst durch den vernünftigen und zweckmäßigen Gebrauch etwas Gutes werden können, die aber auch dem Menschen schädlich werden und Unglück stiften können, wenn sie vernunftwidrig und unzweckmäßig gebraucht werden, z. B. Reichthümer, sinnliche Vergnügungen, Herrschaft, Ehrenstellen. Aber die meisten halten sie, auch bey einem unzweckmäßigen und vernunftwidrigen Gebrauch, für wahre Glücksgüter, weil sie eine angenehme sinnliche Empfindung erwecken. Wer aber vernunftmäßig davon urtheilt, hält sie in diesem Falle bloß für Scheingüter, weil das Vergnügen, das dadurch erweckt wird, unbeständig ist und sich am Ende in Mißvergnügen verwandelt. Der Verfasser von Ps. 49, 13. 14. urtheilt daher richtig, daß das Leben der Ruchlosen nur glücklich scheine. Wirklich ist es oft nur glänzendes Elend, und also thöricht, es zu beneiden. Assaph empfiehlt daher Ps. 73. sehr, auf den Ausgang zu merken; es pflege nicht beständig zu seyn, eben darum, weil es Scheinglück sey. Man kann auch in Ansehung eines andern Menschen nichts für ein Gut halten, noch ihn deshalb für glücklich ansehn, wenn er nicht selbst angenehme Empfindung davon hat und selbst Vergnügen davon genießt. Es ist aber bey dem gepriesenen Glücke anderer sehr oft der Fall, daß es für sie selbst kein Glück ist, oder kein Vergnügen bey ihnen hervorbringt, sondern vielmehr das Gegentheil. So ist, wie man selbst im gemeinen Leben oft urtheilt, das Glück manches Reichen und Regenten glänzendes Elend; man sagt daher: man wolle nicht mit ihm tauschen, er sey nicht zu beneiden, man wünsche sich nicht an seine Stelle. (2.) Wenn dies vorausgesetzt wird, und man vergleicht nun den Zustand des Tugendhaften mit dem Zustand des Lasterhaften, so wird man den Zustand des erstern auch in äußern Leiden doch allemal glücklicher nennen müssen. Genießt der Tugendhafte auch keine weltliche Ehre, keine irdische Reichthümer, keinen Ueberfluß an sinnlichem Vergnügen: so hat er doch die wahren geistigen Güter, Schätze im Himmel, die Motten und Rost nicht verzehren, und die ihm sicher sind vor den Dieben, (Matth. 6, 19. 20.); und wenn er mit allen möglichen äußern Leiden überhäuft wäre, so behielte er doch die wahre gottgefällige Tugend und deren Belohnung, welche unter den wahren Gütern des Menschen das höchste ist. Vergl. Matth. 16, 25.

16, 25. Er genießt dabey Frohsinn, Heiterkeit und Ruhe des Geistes, indeß diejenigen, die ihr Glück in äußern Dingen und Scheingütern suchen, durch Sorge, Bekümmerniß und andere Leidenschaften stets beunruhigt werden. Aber gerade dies Glück, das der Tugendhafte ausschließungsweise genießt, fällt äußerlich am wenigsten in die Augen, und wird daher vom großen Haufen der sinnlichen Menschen so sehr verkannt. Sie können es nicht einmal fassen, wie das ein Glück seyn könne. Auf gleiche Art argumentirten hierüber schon die Stoiker, so auch die heilige Schrift. (3.) Es ist aber ein Vorurtheil, wenn man glaubt, der Tugendhafte habe beynahe immer mehr äußere Leiden, als der Lasterhafte. Wir finden ja sehr oft, daß Rechtschaffene äußerlich sehr glücklich sind, und Ruchlose sehr unglücklich. S. Ps. 32, 10. Nur bemerkt man dies gewöhnlich nicht so sehr, weil man glaubt, daß es so in seiner Ordnung sey und so seyn müsse. (4.) Auch die Tugendhaften sind an manchen Widerwärtigkeiten, die sie treffen, selbst Schuld; auch sie handeln nicht immer in allen einzelnen Fällen nach dem Gesetz der Pflicht und nach den Regeln der Klugheit; und in solchen Fällen können sie von dem gemeinen Loos anderer fehlenden oder irrenden Menschen keine Ausnahme verlangen, und müssen die unangenehmen Folgen ihrer Fehler und Thorheiten tragen. Christus sagt Luc. 16, 8.: Die Kinder dieser Welt u. s. w., d. h. die, deren Sinn auf das Irdische geht, die Weltlichgesinnten, sind in Hinsicht auf ihr Zeitalter oft weit klüger als die Frommen, deren Sinn auf die wahren Güter, auf das Himmlische, gehe. Jene tragen oft mehr Sorge für ihr künftiges äußeres Glück in diesem Leben, als diese für ihr Glück in jener Welt. Wenn fromme und gut gesinnte Menschen immer den Eifer und die Klugheit anwendeten, womit jene ihre irdischen Angelegenheiten besorgen, was würden sie leisten zu ihrem und anderer Heil! da sie aber das nicht immer thun, so müssen sie auch die Folgen zu ihrem Schaden empfinden. (5.) Es ist auch nichts gewöhnlicher, als daß wir in unsern Urtheilen über den sittlichen Zustand und Werth anderer Menschen fehlen. Nicht alle sind fromm und tugendhaft, die es scheinen und vom großen Haufen dafür angesehn werden. Aber eben so gewiß ist es auch, daß nicht alle für gottlos gehaltene die groben Verbrecher und Frevler sind, wofür sie oft ausgegeben werden. Luc. 18, 10 f. Der Charakter manches Menschen wird aus Haß und Neid für schlechter ausgegeben, als er wirklich ist. Ein anderer hat gewisse auffallende Vergehungen begangen, die ihm große Schande und Verachtung vor der Welt zugezogen haben; aber er kann übrigens doch von besserer Gesinnung, und folglich in den Augen Gottes weniger strafbar seyn, als viele, die durch Heucheley und Verstellung der Schande entgehn, und äußerlich tugendhaft scheinen. S. Joh. 8, 3. 7. 10. 11. Da es also außerordentlich schwer ist, den wahren mora=

moralischen Werth eines Menschen und seiner Handlungen richtig zu bestimmen und zu würdigen, und oft für uns, die wir nicht Herzenskündiger sind, ganz unmöglich; so müssen wir in unsern Urtheilen über verdientes und nicht verdientes Glück oder Unglück anderer Menschen äußerst behutsam seyn. Denn in den meisten Fällen fehlen wir gewiß. (6.) Das Leiden, das den Tugendhaften trifft, hat allemal seinen Nutzen für ihn selbst und andere, es ist Wohlthat und dient zu seinem Besten. Oft wird größeres Unglück dadurch verhindert; seine Frömmigkeit, seine Tugend, sein Gottvertrauen wird dadurch geübt und gestärkt; sein Eifer in der Heiligung, und folglich seine wahre Glückseligkeit, befördert und erhöht; und also alles das völlig erreicht, was Paulus Röm. 8, 28. sagt, daß den Freunden Gottes alles, auch das Uebel, zum Besten dienen müsse. Röm. 5, 3. Jac. 1, 2 f. Matth. 5, 10 f., und vorzüglich Hebr. 12, 5 — 13., besonders V. 11., der ganz aus dem Herzen eines leidengeübten Frommen geschrieben ist: „Jede als Züchtigung von Gott über seine Kinder verhängte Trübsal erweckt bey ihnen, so lange sie da ist, nicht Freude, sondern Traurigkeit, (also nicht erzwungene oder hartherzige Unempfindlichkeit oder Gleichgültigkeit!); aber in der Folge bringt sie denen, die dadurch geübt werden, heilsame Früchte, und lehrt sie fromm und rechtschaffen seyn". Daher heißen auch die Leiden der Rechtschaffenen πειρασμοι, weil sie dadurch geprüft, bewährt, gestärkt werden sollen. (7.) Die Ueberzeugung, daß dieses Leben nur die erste unvollkommnere Periode unsers Daseyns ist, nur der Uebungs- und Vorbereitungszustand, worin wir auf eine zweyte weit vollkommnere, auf den Stand des Genusses, vorbereitet werden, hebt vollends alle noch übrige Zweifel, die uns beunruhigen könnten, wenn wir hier den Frommen und Tugendhaften unverschuldet leiden und den gottesvergessenen Frevler unverdient glücklich sehn. Da diese trostvolle Lehre vom künftigen Leben und der künftigen Vergeltung Hauptlehre des Christenthums ist, von der alles ausgeht, und worauf alles zurückzuführen ist, so bezieht sich das neue Testament beständig darauf, und beruhigt den Frommen damit, daß der wahre Schauplatz der göttlichen Gerechtigkeit erst in jenem Leben eigentlich eröffnet werde, und daß der Rechtschaffene durch künftige große Belohnungen für all' sein hier erlittenes Unglück reichlichen Ersatz bekommen und schadlos gehalten werden solle. Röm. 8, 17 f. 1 Petr. 4, 12 — 14. 2 Cor. 4, 17. 18., und die Parabel vom Lazarus, Luc. 16., vornehmlich V. 25. Von denen hingegen, die hier auf Erden aus unlautern Absichten handeln, und selbst gute und löbliche Handlungen aus unlautern Absichten verrichten, sagt Christus: sie haben ihren Lohn schon weg, d. h. sie haben zwar irdische Vortheile davon genossen, aber Gott belohnt sie nicht weiter dafür mit den Schätzen jener Welt. Matth. 6, 2. 5. 16.

§. 72.

§. 72.

Folgerungen aus den bisher vorgetragenen Sätzen, über die Beschaffenheit und die Eigenschaftn der göttlichen Vorsehung.

I. Die göttliche Vorsehung ist allgemein, [M. §. 6. et passim]; d. h. sie erstreckt sich auf alle und jede Geschöpfe und Ereignisse in der Welt, auf die kleinen und geringen so gut, als auf die großen und wichtigen. Nach der beständigen Lehre der Bibel ging Gottes Rathschluß über die Welt nicht bloß auf das Allgemeine und auf die Verbindung der Theile im Großen, sondern auf alle und jede einzelne Theile, die in der Welt zur Wirklichkeit kommen sollten, ihre Verbindung und ihre Veränderungen. Seine Erkenntniß mußte daher auch die kleinsten uns geringfügig scheinenden Umstände umfassen. Dies folgt auch schon aus dem in der Bibel gegründeten Begriff von der Schöpfung. S. §. 46. Dahin gehören die Stellen: Ps. 113, 5. 6 f. (Er sitzt hoch im Himmel und schauet auf die Erde herab); Ps. 138, 6. (Erhaben ist Jehovah und sieht auf das Niedrige); Ps. 36, 7. Ps. 148. ganz. Matth. 10, 29. 30. (Kein Vogel fällt ohne Gottes Willen auf die Erde. — Er weiß die Zahl eurer Haupthaare). — Diese Lehre von der göttlichen Vorsehung, sofern sie sich auch auf das Kleinste erstreckt, (providentia circa minima), erweckt und begründet, wenn sie recht erwogen wird, eine sehr erhabene Idee von Gott und seinen Eigenschaften, indem sich Gott jedes einzelne Geschöpf in jedem Augenblick, den es erlebt, und in jeder Lage, worin es sich befindet, denkt und dafür sorgt. Da aber die Art und Weise, wie sich die Vorsehung auf alle Individuen erstrecken könne, dem menschlichen Verstande unerfaßlich und unbegreiflich ist, und da der Mensch geneigt ist, Gott mit sich zu vergleichen, ihn menschenähnlich zu denken; so wurde bloß daher diese Lehre von vielen ganz verkannt, ja häufig gar geläugnet. Man hält es nämlich bey den Fürsten und Großen der Erde für unanständig und unter ihrer Würde, sich um jede Kleinigkeit zu bekümmern. Man meinte daher, dies sey auch bey Gott der Fall, und glaubte ihn also dadurch zu ehren, wenn man behauptete, er sorge nicht für das Geringe und Niedrige. Auch selbst die meisten griechischen Philosophen waren dieser Lehre wegen entweder ungewiß, oder läugneten sie. Bey ihnen konnte sie auch die Evidenz nicht haben, da sie von Gott, von der Materie und Weltschöpfung, und von den Verhältnissen, worin die Materie und Welt gegen Gott stehn, ganz andere, sehr beschränkte und von den unsrigen, aus der Bibel geschöpften, abweichende Begriffe hatten. S. §. 45. und 46. Aristoteles behauptete, Gottes Vorsehung erstrecke sich auf die himmlischen, nicht aber auf die irdischen Dinge, (nach Diogenes und

Plu-

Plutarch); hingegen die Stoiker lehrten eine sich auf alle Individuen beziehende Vorsehung, obgleich auch doch in einem etwas andern Sinne, als wir. [Seneca de provid. und Cic. de n. d. II, 65. 66.] Trefflich führt dies auch Plato (De rep. X.) aus. Selbst unter den ältern christlichen Lehrern machten sich einige ganz falsche Vorstellungen davon; besonders Hieronymus, der (Comm. in Habac. I.) sagt: „die göttliche Majestät könne sich so tief nicht herablassen, daß sie sich darum bekümmern sollte, wie viel Ungeziefer auf der Erde in jedem Augenblicke auskröche oder umkäme; wie viel Fliegen, Flöhe und Mücken da wären; wie viel Fische im Meer; u. s. f. Andere Kirchenväter aber erklären sich hierüber schrift- und vernunftmäßiger, und bestreiten diese Vorstellungen als unrichtig, als Gregor von Nazianz, (Orat. 16.), und Chrysostomus in seinen Büchern De providentia. Unter den neuern christlichen Parteyen beschuldigt man die Socinianer dieser Lehre, (daß sie die providentia circa minima läugneten); wenigstens hat man es in den Schriften einiger von den Häuptern dieser Sekte finden wollen. Aber es ist zweifelhaft, wegen der Dunkelheit des Ausdrucks. Unter den neuern Skeptikern und Freydenkern in England, in den Niederlanden, in Frankreich und Deutschland haben viele entweder die Vorsehung überhaupt bezweifelt und geläugnet, oder doch wenigstens die providentia circa minima, als Bayle — de la Mettrie — Voltaire — der Verfasser des Systeme de la nature — und Friedrich II. in den Werken des Philosophen von Sans-souci, siebenter Brief. — Aus folgenden Gründen und Bemerkungen kann diese bestätigt und ins Licht gesetzt werden.

1) Die Eintheilung der Geschöpfe in verschiedene Gattungen und Arten dient bloß dazu, der Beschränktheit des menschlichen Verstandes, der nicht alles auf einmal in seinem wahren Zusammenhange übersehn kann, zu Hülfe zu kommen. Wir müssen daher auch vom Einzelnen und Leichtern anfangen und zum Schweren und Zusammengesetzten fortgehn, um uns den Zusammenhang des Ganzen einigermaßen begreiflich zu machen. Gott aber erkennt alles unmittelbar auf einmal, es ist nichts successives in seiner Vorstellung und Erkenntniß. (S. über die Allwissenheit (§. 22. II.) Es verursacht Ihm also diese Erkenntniß keine Mühe, keinen Zeitaufwand, worüber von ihm, wie bey Menschen, etwas wichtigeres versäumt oder vernachlässigt werden könnte. Weil aber die Menschen oft, aus Irrthum, Kleinigkeiten für erheblich und wichtig ansehn, (welches bey Gott nie geschehn kann,) und weil sie eben daher über der Beschäftigung damit große und wichtige Dinge verabsäumen; so gereicht deswegen Beschäftigung mit Kleinigkeiten unter ihnen zum Vorwurf. Dies hat man nun sehr un-

unüberlegt auf Gott übergetragen. Gott ist nichts zu klein, so wie ihm nichts zu groß ist. Er kann sich also auch nicht durch Beschäftigung mit Kleinigkeiten zerstreuen, wie Friedrich II. irgendwo sagt.

2) Die göttlichen Rathschlüsse müssen deswegen nothwendig auf das Einzelne gehn, weil sonst die Erkenntniß Gottes eine eben so unvollkommene und fragmentarische Erkenntniß, wie die unsrige ist, seyn würde. Aus der §. 22. und 32. aufgestellten schrift- und vernunftmäßigen Theorie von der Allwissenheit und den Rathschlüssen Gottes folgt, daß Gott, indem er sich z. B. Menschen denkt, nicht Menschen überhaupt sich denkt, sondern zugleich alle einzelne Menschen, und zwar nicht bloß diese in einer allgemeinen Idee, sondern in allen einzelnen Umständen und Lagen, worin sie sich in jedem Augenblicke wirklich befinden. Auf diese Art denkt er sich die ganze Welt mit allen ihren Veränderungen und allen ihren einzelnen Theilen von Ewigkeit her; und von gleicher Art ist auch sein Rathschluß über das ganze Weltall und über alle einzelne Theile desselben. Es kann daher nichts, auch selbst in den kleinsten Theilen der Welt, verändert werden, was nicht sein Rathschluß von Ewigkeit her umfaßt und berücksichtigt hätte.

3) Daß ein menschlicher Regent nicht auf alle Gegenstände, die unter seiner Aufsicht stehn, gleiche Aufmerksamkeit wenden kann, und daß er gewisse Dinge als Kleinigkeiten ansehn muß, und sie bey Seite legen und sich wenig oder gar nicht darum bekümmern kann, ist die Folge menschlicher Beschränktheit und Unvollkommenheit. Je größer seine Geisteskräfte sind, desto mehr wird er sich auch um kleine Gegenstände und Einzelnheiten bekümmern können; und je mehr er dies thut, desto unbefangener und richtiger wird er allemal das Ganze beurtheilen, und folglich desto weiser und glücklicher regieren. Daher behauptete Plato mit Recht, daß ein vollkommener Regent für alle seine Unterthanen und alle Staatsgeschäfte gleiche Sorge tragen und keins zurücksetzen oder unbeachtet lassen dürfe, weil sonst allemal das Ganze dabey leide. [Cic. Off. 1, 25.] Diese rastlose Thätigkeit, die alles, auch das, was andern gemeinen Menschen geringfügig scheint, berücksichtigt und zweckmäßig benutzt, pries und bewunderte man daher auch mit Recht so sehr und so einstimmig an einem Cäsar, Friedrich II. und an andern ausgezeichnet großen menschlichen Regenten älterer und neuerer Zeiten. Um wie vielmehr muß nun dies alles von Gott und seiner Weltregierung gelten, da es ihm weder an Einsicht, noch an Macht, noch am Willen dazu fehlen kann! — Wenn Gott nicht für das Einzelne sorgte, wie könnte das Wohl des so sehr zusammengesetzten und in allen seinen Theilen so genau verbundenen Ganzen bestehn? Das Ganze ist ein Aggregat von vielen Kleinen. Das

Kleinste hängt mit dem Größten so unzertrennlich zusammen, wie die Glieder in einer Kette, oder wie die Räder in einer Uhr und die einzelnen Zacken im Räderwerke derselben. Die größten Weltrevolutionen, Kriege u. s. w. entstehn oft aus den kleinsten Ursachen, aus einem kleinen Funken große Feuersbrünste, und aus diesen wie viel Unglück und Unheil! Hier hängt das Kleine mit dem Großen so zusammen, daß sich nichts trennen läßt. Also: Gottes Vorsehung erstreckt sich entweder auf alles, auch auf das, was wir klein nennen; oder es ist gar keine Vorsehung Gottes. Dies ein Dilemma, wogegen nichts Gründliches aufzubringen ist.

4) Wir Menschen sind gewohnt, viele Dinge in der Welt für klein, geringfügig, unnütz, ja für schädlich zu halten, weil wir nicht im Stande sind, ihren Nutzen und ihre Erheblichkeit im ganzen Zusammenhange der Dinge einzusehn. Dies ist also Beweis der Schwäche des menschlichen Verstandes und der großen Beschränktheit seiner Begriffe. — Aber da Gott alle diese Dinge geschaffen hat und sie fernerhin fortdauern läßt, so muß er sie für zweckmäßig, nöthig und nützlich im Zusammenhange des Ganzen halten. Wie kann es also ihm unwürdig seyn, für sie zu sorgen und sie zu erhalten? War es Gott nicht unwürdig, ihnen ihr Daseyn zu geben, so kann es ja auch seiner nicht unwürdig seyn, ihr Daseyn zu erhalten. Es leuchtet aber aus dem Kleinsten seine Weisheit, Allmacht und Güte eben so wohl, und oft noch deutlicher, als aus dem, was wir groß nennen, hervor. [Vergl. Plato de rep. X.]

II. Die göttliche Regierung ist allgütig und allweise, aber daher für uns oft unbegreiflich und unerforschlich. Dies folgt aus dem Vorherbemerkten unwidersprechlich; und es ist auch dem, was die Bibel oft darüber sagt, völlig gemäß. S. von der Weisheit und Unbegreiflichkeit derselben Ps. 104, 24. Ps. 73, 16. Hiob 36. und 37., besonders Cap. 38. Röm. 11, 33. 34. Pred. 3, 11. C. 8, 17. C. 11, 5 f. Diese allgütige und allweise Regierung Gottes ist besonders so eingerichtet, daß dadurch unter den moralischen Geschöpfen, als den Menschen, das moralisch Gute, (als das höchste unter allen Gütern,) befördert wird, um sie auf diese Weise der wahren und bleibenden Glückseligkeit, die nur durch Heiligkeit erlangt werden kann, fähig zu machen. Denn auf moralische Wesen, die der Gottheit gleichsam am nächsten verwandt sind, ist der Hauptzweck Gottes bey Hervorbringung, Erhaltung und Regierung der sämmtlichen Dinge in der Welt gerichtet. Hiebey ist nun noch die Frage zu erörtern: was für eine Bewandtniß es mit den in der heiligen Schrift so oft erwähnten Wundern habe? und in welcher Verbindung sie mit der göttlichen Weltregierung stehn? Es muß dabey das vorausgesetzt werden, was schon §. 7. III. über die Wunder gesagt ist. Hier eigentlich Darstellung

der

der philosophisch-theologischen Theorie von den Wundern, und wie die dagegen gemachten philosophisch-theologischen Zweifel und Einwendungen zu beantworten sind. 1) Die Veränderungen der Welt geschehn unter göttlicher Regierung ordentlicher Weise nach den Gesetzen oder nach dem Laufe der Natur, indem sie durch die Kräfte, die Gott in die Geschöpfe gelegt hat, aber nicht ohne Gott, sondern unter Gottes beständiger Aufsicht und Leitung, bewirkt werden. Was nun aber in der Welt so geschieht, daß es aus diesem Laufe oder diesen Gesetzen der Natur nicht erklärt werden kann, oder dieselben übersteigt, das geschicht außerordentlich; man betrachtet dergleichen als unmittelbare Wirkungen Gottes, (so wie die, welche nach dem Laufe der Natur geschehn, ordentliche und mittelbare Wirkungen Gottes sind,) und nennt sie Wunder. Weil nun beides durch die göttliche Vorsehung bewirkt wird, so theilt man sie deswegen ein in providentiam ordinariam s. ordinatam und extraordinariam s. miraculosam; und weil solche außerordentliche Wirkungen entweder in den Körpern oder in den Geistern, (im Verstand und Willen,) hervorgebracht werden können, so theilt man die Wunder ein in solche, die in der Körper- und Geisterwelt geschehn.

Anm. Oft kann etwas allerdings mittelbare Wirkung Gottes seyn, was jemand für unmittelbare Wirkung hält, weil er die Mittelursachen nicht kennt, wodurch es bewirkt wird. Unwissende und unerfahrne Menschen pflegen daher überall mehr Wunder zu sehn und leichter daran zu glauben, als Gebildetere, weil jene auf die Mittelursachen zu merken weniger im Stande sind, als diese. Dies ist es auch eigentlich, was den Gebildeten die Wunder leicht überhaupt zweifelhaft und verdächtig macht. Aber bey diesen ist häufig zu viel Anmaßung und Zutrauen zu ihren Einsichten, daß sie vieles glauben erklären zu können, was sie doch nicht verstehn. Es ist auch ein großer Fehler, (der aber oft begangen wird,) aus dem, was oft geschieht und geschehn ist, einen allgemeinen Satz zu ziehn, und den auf alle Fälle anzuwenden, und zu sagen: alle, auch die biblischen, Wunder sind Täuschung oder Betrug, weil sie es oft gewesen sind; wie Hume, und deswegen alle, auch die glaubwürdigen Zeugnisse zu verwerfen.

2) Die Möglichkeit solcher außerordentlichen Wirkungen Gottes beweiset man auf folgende Art: a) Sie haben possibilitatem physicam s. naturalem, d. i. Gott hat das Vermögen, die Kraft, dergleichen Veränderungen hervorzubringen. Zwar hat Er die Naturgesetze selbst gemacht; aber Er ist nicht daran gebunden, (d. i. er ist darauf nicht so eingeschränkt, daß er nothwendig immer darnach handeln müßte,) Er kann sie ändern, aufheben und davon abweichen. Dies folgt aus den Begriffen von seiner Allmacht. b) Sie haben aber auch possibilitatem moralem, d. h. sie sind der göttlichen Weisheit nicht zuwider, in dem Falle nämlich, wenn sie zur Erreichung eines wichtigen Zwecks dienen, der auf andere Art entweder gar nicht, oder nicht so vollkom-

men erreicht werden kann. Es läßt sich aber a priori nicht darthun, daß sich solche Fälle nie ereignen können. Eben so wenig kann die impossibilitas miraculosa vel physica vel moralis a priori erwiesen werden. Es ist eine ganz unzulässige Anmaßung, dies nur versuchen zu wollen, was auch neuere Philosophen, wie Kant, Fichte, anerkannt haben. [Vergl. die ähnliche Beweisführung der Stoiker in Cic. Divin. I, 52 seqq.] 3) Der Beweis der Wirklichkeit beruht nun auf glaubwürdigen Zeugnissen. Wir als Christen gründen uns auf das glaubwürdige Zeugniß der heiligen Schrift, indem nämlich die historische Richtigkeit der darin erzählten Begebenheiten vorher erwiesen seyn muß. Wie der Beweis dafür geführt wird, siehe mehreres §. 7. III. Die in der Schrift erwähnten Wunder sind alle von der Art, daß sie zur Bestätigung der Göttlichkeit der gegebenen Vorschriften und Religionslehren und zur Bestätigung der göttlichen Sendung der Lehrer derselben dienen sollen; kurz, sie dienen alle zur Erreichung wichtiger und besonders moralischer Zwecke. Es konnte besonders a) in jenen Zeiten, da man ohne Zeichen und Wunder nicht glaubte, auf diese Art sehr viel auf einem leichten und kurzen Wege erreicht werden. S. eben das. Er ist aber darum nicht bloßer Zeitbeweis, sondern er hat b) auch noch gleiche Beweiskraft für unsere Zeiten und für jedes Zeitalter, sobald nämlich die historische Richtigkeit dieser Thatsachen erwiesen ist. S. die angeführte Stelle. Denn sind die Wunder wahr, so hat Gott dadurch seine unumschränkte Herrschaft über die Kräfte der Natur legitimirt, und dem, der es gethan hat, sind auch wir, auch für uns schuldig, zu glauben und zu gehorchen. 4) Diejenigen, welche die Wunder bestreiten, (Tindal, Hume, (Versuch über die Wunder), Morgan, Voltaire u. A.,) machen gegen die Wunder vornehmlich den Einwurf a priori, (aus bloßen Begriffen), daß die Wunder Unvollkommenheit des ersten Plans Gottes voraussetzen würden. Es wäre, sagen sie, sehr unphilosophisch, sich Gott als einen Werkmeister zu denken, der seinen Plan nicht richtig entworfen und ausgeführt habe, und der nun, wenn das Räderwerk der Maschine stocken, oder wenn das Gebäude einstürzen wolle, nachhelfen und ausbessern müsse. Solche Ideen könne man dem frühern kindischen Weltalter zu Gute halten, (wo Jupiter nachsieht, ob das Himmelsgewölbe nicht Risse bekommen habe,) nicht aber aufgeklärten Philosophen. Hierauf läßt sich antworten: a) Die Wunder gehörten, wie alles, was in der Welt ist und geschieht, von Anfang mit in den göttlichen Plan, und sie waren mit in dem ewigen Rathschlusse Gottes über die Welt und über alle ihre Veränderungen enthalten. (§. 32.) Es muß in diesem Rathschlusse festgesetzt gewesen seyn, daß in der Reihe der übrigen Begebenheiten, an gewissen Orten und zu gewissen Zeiten, auch Wunder geschehn sollten. Denn Gott muß vorhergesehn haben, daß einige seiner Absichten nach dem ordent-

lichen

lichen Laufe der Natur entweder gar nicht oder doch nicht so gut und vollständig erreicht werden könnten. So schon Leibnitz und Wolf. b) Der Widerspruch, den die menschliche Vernunft bey den Wundern zu finden glaubt, beruht bloß darauf, daß wir Menschen vermöge unserer Organisation alle Ursachen und Wirkungen in der Sinnenwelt durch den Begriff der Nothwendigkeit mit einander verbinden müssen. Wir können nicht anders. Allein in der Vorstellung Gottes, der sich alle Dinge so vorstellt, wie sie wirklich sind, giebt es auch in der Körperwelt keine nothwendigen Wirkungen, sondern in seinem Willen ist alles frey; folglich hängt es nur vom göttlichen Willen ab, eine Wirkung zu wollen, die seinen Absichten gemäß ist. Diese Wirkung nun ist etwas Neues, das zwischen unsere gewöhnlichen Vorstellungen eintritt; daher können wir es mit dem Vorhergehenden und Folgenden nach den Gesetzen des zureichenden Grundes nicht verbinden, und werden also mit Gewißheit überzeugt, daß hier eine Kraft wirke, die uneingeschränkte Gewalt über die Körperwelt habe, und so entsteht dann der Begriff eines Wunders. Aber in den Dingen an sich selbst geht keine wahre Veränderung vor. Denn so wie das Wunder aufhört, ist alles wieder, wie es vorher war; folglich knüpfen wir auch alles wieder nach den Regeln des zureichenden Grundes an einander. So sehn wir also, daß Wunder möglich sind; aber das Wie ist uns schlechterdings unbegreiflich, eben so, wie es uns unbegreiflich ist, wie Gott aus Nichts etwas machen könne. 5) Aus diesen Sätzen folgt aber auch, daß in solchen Fällen keine Wunder geschehn, wo die Absichten Gottes schon durch die natürlichen Kräfte, die er den Geschöpfen beygelegt hat, vollkommen und in ihrem ganzen Umfange erreicht werden können. Es läßt sich also daraus schließen, daß Wunder nur sparsam geschehn, und daß sehr glaubwürdige Zeugnisse erforderlich sind, uns von der Wirklichkeit eines Wunders zu überzeugen; Zeugnisse, bey denen kein gegründeter Verdacht des absichtlichen Betrugs, oder auch der Schwärmerey, der Leichtgläubigkeit und jeder andern Art des unvorsetzlichen Selbstbetrugs statt finden kann. Man kann aber auch nicht behaupten, daß Wunder im Allgemeinen Gott mehr verherrlichten, als der gewöhnliche Lauf der Natur. Der Lauf der Natur verherrlicht vielmehr Gott an sich eben so sehr. Denn bey Wundern fällt hauptsächlich nur seine Allmacht am deutlichsten in die Augen; beym ordentlichen Laufe der Natur aber sieht man noch mehr Beweise seiner Allmacht und Allweisheit zugleich. Aber die gewöhnliche Vorstellung des Gegentheils entsteht aus dem Kindheitsbegriffe, daß man es sich als schwerer und mühsamer denkt, ein Wunder zu verrichten, als die natürlichen Veränderungen in der Welt auf dem gewöhnlichen Wege zu bewirken; daß dies also Gott auch schon an sich mehr verherrliche. Aber Gott ist nichts schwer,

nichts

nichts macht ihm Mühe. Die Hervorbringung der Natur und die Anordnung ihrer Gesetze und Veränderungen ist an sich betrachtet etwas eben so Großes, als die Wunder. — So wahr dies nun auch ist, so lassen sich doch damit 6) die Bemühungen einiger Schriftausleger nicht rechtfertigen, die diejenigen Begebenheiten, die in der heiligen Schrift ausdrücklich als Wunder erzählt werden, die zu Erreichung wichtiger, sonst nicht erreichbarer, moralischer Zwecke geschehn wären, aus natürlichen Ursachen erklären wollen, sogar für das Volk. Denn das Ansehn der Bibel kann damit nicht bestehn, weil man a) ja eben damit behauptet, daß die Versicherung der Bibel nicht Wahrheit ist, und daß die Schriftsteller, oder die, welche die angeblichen Wunder verrichtet hatten, entweder Betrüger oder Selbstbetrogene, Schwärmer gewesen waren. b) Die Lehre der Propheten, Christi und der Apostel ist auch nur in so fern consequent, als sie sich auf Wunder berufen; sonst inconsequent. Nämlich sie geben sich für außerordentliche und unmittelbare Gesandte Gottes aus. Dies konnte aber nicht bloß durch die innere Vortrefflichkeit der Lehre dargethan werden, sondern es mußte auch durch außerordentliche Facta begründet und bestätigt werden. Aber eben darin liegt eigentlich der Grund, warum so viele jetzt den Wunderbeweis bestreiten. Sie wollen nämlich das erstere nicht einräumen, und darum wollen sie auch den Wunderbeweis nicht anerkennen. Denn sobald man diesen gelten läßt, so muß man auch eingestehn, daß diese Männer außerordentliche und unmittelbare Gesandte Gottes waren. (S. §. 7. und Einleit. §. 7. und 8.)

7.) Hiebey entsteht noch die Frage: ob auch jetzt noch Wunder geschehn? und ob wir, den Verheißungen des neuen Testaments zufolge, noch jetzt Wunderkräfte erwarten dürfen, als: die Gabe, an Körpern Wunder zu thun, Inspiration, Divinationsvermögen und dergl.? Dies glaubten die Inspirirten und die vorgeblichen Wunderthäter und mehrere Arten der Schwärmer älterer und neuerer Zeiten. Aber auch manche andere, die nicht Schwärmer waren, haben es geglaubt; selbst Grotius meinte, daß christliche Missionare dergleichen noch hoffen könnten. Lavater aber dehnte es auf jeden Christen aus, der nur das feste Vertrauen zu Gott habe, daß er durch ihn Wunder thun werde. Wenn man die Geschichte und Erfahrung zu Rathe zieht, so können uns diese schon belehren, was von den angeblichen Wunderthätern nach der Apostelzeit im Allgemeinen zu halten sey. Diejenigen unter ihnen, die nicht Betrüger waren, gehörten selbst unter die betrogenen Schwärmer. Aber macht das neue Testament selbst Hoffnung zur Fortdauer der Wunderkräfte in der christlichen Kirche? Nein! Denn a) jene Wundergaben werden von Christo keineswegs allen Christen zu allen Zeiten, sondern eigentlich bloß den Aposteln und andern der damaligen ersten Lehrer des Christenthums, die bey der Einführung und Begründung der christlichen

lichen Lehre und Verfassung gebraucht werden sollten, verheißen. Marc. 16, 17. 18., in Vergl. mit V. 15. 16. 20. Joh. 14, 12., in Vergl. mit V. 11. 13. 14. b) Sehr merkwürdig ist Paulus Aeußerung, daß diese Wundergaben nur in den ersten Zeiten der christlichen Kirche statt finden sollten, Ephes. 4, 13 f., sie wären für das erste Zeitalter der Kirche bestimmt. Sie sollten nur so lange dauern, bis die Kirche recht begründet seyn, bis richtigere Erkenntniß der Wahrheiten mehr verbreitet, und die Streitigkeiten zwischen Judenchristen und Heidenchristen beendigt seyn würden. Damit stimmt auch 1 Cor. 13, 8. überein: „künftig werde alles dies wegfallen, Sprachengabe u. s. w., theils schon in dieser Welt, theils und noch mehr in jener, wo es ganz entbehrlich seyn werde. Aber Hoffnung, Glaube, Liebe sollen bleiben, so lange die Kirche daure, und auch in jener Welt solle die Liebe zu Gott, Christo und dem Nächsten bleiben". Man setzt hiezu noch c) daß erweislich niemand als die Apostel die Macht hatte, andern diese Wundergaben mitzutheilen, (vergl. Apostelg. 8, 14 — 17.), und daß eben daher nach dem Tode der Apostel und ihrer unmittelbaren Schüler in der christlichen Kirche dieselben erloschen sind. [S. über diese Materien: Töllner's Vermischte Aufsätze, Th. 2. Abhandl. 2. (warum Gott nicht übernatürlich thut, was natürlich geschehen kann). Ammon De notione miraculi, Gott. 1795. 4.; ingleichen die Schrift: Betrachtungen über den Endzweck der Wunderwerke und die Kraft des Wunderglaubens in unsern Tagen, Berlin 1777, 8.; und die bey Gelegenheit der Lavater'schen und ähnlicher Behauptungen herausgekommenen Schriften. Middleton's Untersuchung über die Wundergaben nach dem Tode der Apostel. Aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt, mit Anmerkungen von Windheim, 1751, 4. Vergl. die Schrift: Werth der Behauptungen Jesu und seiner Apostel, von F. T. Rühl, Leipzig 1791, 8. Auch vieles über die Gegenstände s. in Köppen's Schrift: Die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit. — Eine der neuesten Gegenschriften gegen die Wunder ist: De miraculis enchiridion, a Philosopho Theologis exhibitum, Zwickau 1805, 8. Nicht unbefangen und unparteyisch. S. Recension in der Jen. Lit. Zeit. von 1806, Nr. 168.]

Anm. In Absicht der praktischen Erheblichkeit und Brauchbarkeit ist die Lehre von der Vorsehung eine der allerwichtigsten. Außerdem, was schon oben §. 67. I. Anm. 2. davon bemerkt ist, muß der Religionslehrer in seinem praktischen Unterrichte besonders folgende Betrachtungen und Folgerungen einschärfen und weiter ausführen, auf die uns auch die Bibel vornehmlich aufmerksam macht und mit ihrem Muster vorleuchtet: 1) daß wir nie bey den Mittelursachen, durch welche uns Gutes zufließt oder sich sonst etwas ereignet, stehn bleiben, sondern immer auf Gott, als die erste Ursache, zurückgehn, und den als den einzigen Urheber und Geber alles Guten dankbar verehren und lieben müssen. Jac. 1, 17. C. 4, 13. 16. Statt der jetzt so gewöhnlich gewordenen Methode, daß man in der Geschichte nur allein bey den Mittelursachen, durch die Gott etwas ausgeführt hat, stehn bleibt, und auf Gott keine Rücksicht nimmt, befolgt die Bibel stets die ge-

rade entgegengesetzte Methode; daher sie auch schon deshalb denen, die für diesen wahrhaft höhern Standpunkt, aus dem sie alles ansieht, keinen Sinn haben, mißfällig seyn muß. S. §. 70. II. 2. 2) Daß, wenn wir das uns von Gott zugedachte und verheißene Gute, sowohl das leibliche als auch das geistliche, wirklich genießen wollen, wir dann unserseits die von Gott vorgeschriebenen Bedingungen erfüllen müssen, unter denen er es zu geben versprochen hat. (Vergl. §. 71. Num. II. M. p. 83. §. 8.) 3) Daß alle natürliche Uebel und Unglücksfälle unter der Regierung des allweisen und allgütigen Gottes stehn, und die Absicht haben, uns zur Besserung und Heiligung zu führen, oder uns in unserer Heiligung zu stärken und zu befestigen, und daß sie uns auf alle Art und Weise zum Besten dienen müssen. §. 71. II. 2. 4) Auch unsere Heiligung, oder das moralisch Gute, das wir an uns wahrnehmen, haben wir lediglich Gott zu verdanken, und müssen es nicht als ein selbsterworbenes Gut, sondern als sein Geschenk ansehn, (dies bewahrt uns vor Eigendünkel und Stolz); denn unsere moralische Natur ist von Gott, und ihm verdanken wir alle Kräfte und alle Mittel, durch deren Anwendung und Gebrauch wir zur Heiligung gelangen; hingegen unsere Fehler und Vergehungen müssen wir niemals Gott, sondern uns selbst zuschreiben. Jac. 1, 13 — 15. 1 Cor. 4, 7. 2 Cor. 9, 11. Phil. 2, 13. 5) Gott braucht zwar zur Ausführung seiner Absichten alle seine Geschöpfe als Werkzeuge, und darum nennt sie die heilige Schrift seine Diener, seine Boten, die seinen Willen thun, als Ps. 103.: aber unter den Geschöpfen der Erde hat er keinem einen so großen Wirkungskreis angewiesen, und braucht keins so sehr zur Ausführung der wichtigsten seiner Absichten, als den Menschen; und der Mensch ist das, was er ist, durch seine moralische Natur, die ihm Gott gegeben hat und ihm erhält; dadurch ist er Gott ähnlich, und kann ihm immer ähnlicher werden, ist Gott verwandt und seines Geschlechts. Jeder Mensch in jeder Lage und in jedem Berufe ist Werkzeug und Mittelsperson, deren sich Gott zur Erreichung wichtiger Zwecke bedient. Je treuer der Mensch alle Pflichten seines Berufs, wenn es auch nur ein geringer Beruf wäre, erfüllt, und besonders, je mehr er der wahren Heiligung nachstrebt, desto mehr handelt er den göttlichen Absichten gemäß; und wer sich durch Nichterfüllung dieser seiner Pflichten zu diesem Dienste Gottes selbst unbrauchbar macht, der zeigt dadurch, daß er seinen eignen Werth und seine Würde verkennt. Es ist daher auch unsere höchste Pflicht, so geschäftig und thätig zu seyn, als wir können, um in allen unsern Verhältnissen, unter göttlicher Regierung, so viel Gutes zu wirken und Nutzen zu schaffen, als möglich ist, und besonders so viel, als wir können, zu unserer und anderer Heiligung beyzutragen. (Vergl. M. §. 4. p. 78. und die letzte Anmerkung zu §. 69. und 70. II. 2.) Das Eigenthümliche der christlichen Lehre ist nun dabey auch noch dieses, daß alles dieses nicht bloß in Beziehung auf das göttliche Wesen überhaupt gedacht und geübt werden soll, sondern auch insbesondere auf Jesum Christum, den Sohn Gottes, der die, welche an ihn glauben, berathe und leite, daher sie ihm folgen und nachahmen sollen, und angewiesen werden, alles zu denken und zu thun ἐν ὀνοματι Χριστου.

Halle, gedruckt in der Buchdruckerey des Waisenhauses.

Digitized by Google

Digitized by Google





Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google